OS PENSADORES

XVIII

JOHN LOCKE

CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA

*

SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO

*

ENSAIO ACERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:

Epistola de tolerantia
Concerning civil government, second essay
An essay concerning human understanding

1.ª edição — novembro 1973

© — Copyright desta edição, 1973, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Tradução publicada sob licença de: IBRASA — Inst. Bras. de Difusão
Cultural, S.A., São Paulo (Segundo Tratado sobre o Governo).
Direitos exclusivos sobre as demais traduções deste volume, 1973,
Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

Sumário

CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA 7
SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO 37
ENSAIO ACERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO 139

CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA

Tradução de Anoar Aiex

Prezado Senhor:

Desde que pergunta minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como o sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja. Porquanto, seja o que for que certas pessoas alardeiem da antiguidade de lugares e de nomes, ou do esplendor de seu ritual; outras, da reforma de sua doutrina, e todas da ortodoxia de sua fé (pois toda a gente é ortodoxa para si mesma); tais alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais da igreja de Cristo. Se um homem possui todas aquelas coisas, mas se lhe faltar caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos, ele não corresponde ao que é um cristão. "Os reis dos gentios exercem domínio sobre eles", disse nosso Salvador aos seus discípulos, "mas vós assim não sereis" (Lucas, *22, 25). O papel da verdadeira religião consiste em algo completamente diverso. Não se instituiu em vista da pompa exterior, nem a favor do domínio eclesiástico e nem para se exercitar através da força, mas para regular a vida dos homens segundo a virtude e a piedade. Quem quer que se aliste sob a bandeira de Cristo deve, antes de tudo, combater seus próprios vícios, seu próprio orgulho e luxúria; por outro lado, sem santidade da vida, pureza de conduta, benignidade e brandura do espírito, será em vão que almejará a denominação de cristão. "Tu, quando te converteres, revigora teus irmãos", disse nosso Senhor a Pedro* (Lucas, 22, 32). *Quem for descuidado com sua própria salvação dificilmente persuadirá o público de que está extremamente preocupado com a de outrem. Ninguém pode sinceramente lutar com toda a sua força para tornar outras pessoas cristãs, se não tiver realmente abraçado a religião cristã em seu próprio coração. Se se acredita no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor. Assim sendo, apelo à consciência dos que perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens em nome da religião, se o fazem por amizade e bondade. E, então, certamente, e unicamente então, acreditarei que o fazem, quando vir tais fanáticos castigarem de modo semelhante seus amigos e familiares, que claramente pecaram contra preceitos do Evangelho; quando os vir perseguir a ferro e fogo membros de sua comunidade religiosa, que estão corrompidos pelos vícios e se não se emendarem estão indubitavelmente condenados; e quando os vir manifestar a ânsia e o amor de salvarem suas próprias almas mediante a inflição de todos os tipos de tormentos e crueldades. Visto que é por caridade, como pretendem, e zelo pelas almas humanas, que os despojam de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e afinal até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obterem sua salvação; por que permitem que a fornicação, a fraude, a malícia e outros vícios, os quais, segundo o Apóstolo* (Rom, *1), cheiram obviamente a paganismo, grassem desordenadamente entre sua própria gente? Estas, e artimanhas semelhan-*

tes, são mais opostas à glória de Deus, à pureza da Igreja e à salvação das almas, do que qualquer dissidência consciente, por mais errônea que seja, das decisões eclesiásticas, ou do afastamento do culto público, embora acompanhados de uma existência pura. Por que, então, este zelo abrasador por Deus, pela Igreja e pela salvação das almas — realmente abrasador, na fogueira — ignora, sem qualquer castigo ou censura, tais fraquezas e vícios morais, reconhecidos por todos como diametralmente opostos à confissão do cristianismo, e devota-se inteiramente na aplicação de todas as suas energias para introduzir cerimônias, ou para a correção das opiniões, as quais em grande parte dizem respeito a temas sutis que transbordam a compreensão ordinária dos homens? Qual das facções opostas acerca destas questões é a mais correta, qual delas é culpada de cisma ou heresia — a dos que dominam ou a dos que se submetem —, tudo isso será, finalmente, revelado, quando a causa de sua separação for julgada. Porque não é um herege quem segue Cristo, abraça sua doutrina e aceita seu jugo, embora renuncie a pai e mãe, às cerimônias públicas, às reuniões de seu país e, certamente, a todos os outros homens.

Embora as divisões sectárias em muito obstruam a salvação das almas, ainda assim o adultério, a fornicação, a impureza, a voluptuosidade, a idolatria, *etc., são obras da carne, a respeito das quais o apóstolo declara expressamente:* Os que as praticam não herdarão o reino de Deus (Gál, *5). Portanto, quem quer que esteja sinceramente ansioso pelo reino de Deus, e pensa que tem o dever de lutar para o seu engrandecimento, deve aplicar-se com não menos cuidado e esforço a extirpar tais vícios do que a destruir as seitas. Mas se alguém age contraditoriamente — pois enquanto é cruel e implacável para com os que discordam de sua opinião, tolera os pecados e vícios morais que não condizem com a denominação de cristão —, não obstante toda a sua tagarelice acerca da Igreja, demonstra claramente que seu objetivo é outro reino, e não o reino de Deus.*

Se alguém pretender fazer com que uma alma, cuja salvação deseja de todo o coração, sofra em tormentos, mesmo que ainda não se tenha convertido, confesso que isso não apenas me surpreenderia, como também a outrem. Ninguém, certamente, acreditará que tal atitude tenha nascido do amor, da boa vontade e da caridade. Se os homens são submetidos a ferro e fogo a professar certas doutrinas, e forçados a adotar certa forma de culto exterior, mas sem se levar em consideração seus costumes; se alguém tentar converter os de fé contrária, obrigando-os a cultuar coisas nas quais não acreditam, e permitindo-lhes fazer coisas que o Evangelho não permite aos cristãos, e que nenhum crente permite a si mesmo, não duvido que apenas visa reunir numa assembléia numerosa outros adeptos de seu culto; mas quem acreditará que ele visa instituir uma igreja cristã? Não é, portanto, de se admirar que os homens — não importa o que pretendem — lancem mão de armas que não fazem parte de uma campanha cristã, quando não intencionam promover o avanço da verdadeira religião e da Igreja de Cristo. Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da Paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob sua Igreja, desarmados da espada ou da força, mas providos das lições do Evangelho, da mensagem de paz e da santidade exemplar de suas condutas. Se os infiéis tivessem que se converter mediante a força das armas, se o cego e o obstinado tivessem que ser lembrados de seus erros por soldados armados, seria mais fácil que Ele o fizesse pelo uso do exército das legiões celestiais, do que por qualquer protetor da Igreja, não obstante poderoso, mediante seus dragões.

A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara. Não condenarei aqui o orgulho e a ambição de

uns, a paixão, a impiedade e o zelo descaridoso de outros. Estes defeitos não podem, talvez, ser erradicados dos assuntos humanos, embora sejam tais que ninguém gostaria que lhe fossem abertamente atribuídos; pois, quando alguém se encontra seduzido por eles, tenta arduamente despertar elogios ao disfarçá-los sob cores ilusórias. Mas que uns não podem camuflar sua perseguição e crueldade não cristãs com o pretexto de zelar pela comunidade e pela obediência às leis; e que outros, em nome da religião, não devem solicitar permissão para a sua imoralidade e impunidade de seus delitos; numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade.

Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros.

Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.

É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. Se alguém pretende violar tais leis, opondo-se à justiça e ao direito, tal pretensão deve ser reprimida pelo medo do castigo, que consiste na privação ou diminuição dos bens civis que de outro modo podia e devia usufruir. Mas vendo que ninguém se permite voluntariamente ser despojado de qualquer parte de seus bens, muito menos de sua liberdade ou de sua vida, o magistrado reveste-se de força, ou seja, com toda a força de seus súditos, a fim de punir os que infringiram quaisquer direitos de outros homens.

Mas que toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis, que todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas, será provado pelas seguintes considerações.

Em primeiro lugar, mostraremos que não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens. Isso não lhe foi outorgado por Deus, porque não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião. Nem tal poder deve ser revestido no magistrado pelos homens, porque até agora nenhum homem menosprezou o zelo de sua salvação eterna a fim de abraçar em seu coração um culto ou fé prescritos por outrem, príncipe ou súdito. Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem. É a fé que dá força e eficácia à verdadeira religião que leva à salvação. Seja qual for a religião que a gente professa, seja qual for o culto exterior com o qual se está de acordo, se não acompanhados de profunda convicção de que uma é verdadeira e o outro agradável a Deus, em lugar de auxiliarem, constituem obstáculos à salvação. Dessa maneira, em lugar de a gente expiar seus outros pecados pelo exercício da religião, oferecendo a Deus Todo-Poderoso um culto que acredita ser de Seu agrado, acrescenta ao número de seus pecados os da hipocrisia e desrespeito à Divina Majestade.

Em segundo lugar, o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste totalmente em coerção. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois tal é a natureza do entendimento humano, que não pode ser obrigado por nenhuma

força externa. Confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo: tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas.

Dir-se-á que o magistrado pode usar argumentos, e assim conduzir o heterodoxo para a verdade e proporcionar-lhe salvação. Concordo, mas tal lhe cabe em comum com outros homens. Ensinando, instruindo e corrigindo os que erram por meio de argumentos, ele certamente faz o que convém a qualquer pessoa bondosa fazer. A magistratura não o compele a pôr de lado a humanidade ou a cristandade. Mas uma coisa é persuadir, outra ordenar; uma coisa insistir por meio de argumentos, outra por meio de decretos. Enquanto esta é função do poder civil, aquela depende da boa vontade humana. Todo homem tem o direito de admoestar, exortar, convencer a outrem do erro e persuadi-lo através do raciocínio a aceitar sua opinião; mas é função do magistrado dar ordens por decreto e compelir pela espada. Afirmo, pois, que o poder civil não deve prescrever artigos de fé, ou doutrinas, ou formas de cultuar Deus, pela lei civil. Porque, não lhes sendo vinculadas quaisquer penalidades, a força das leis desaparece; mas, se as penalidades são aplicáveis, obviamente são fúteis e inadequadas para convencer o espírito. Se alguém deseja adotar certa doutrina ou forma de culto para a salvação de sua alma, deve acreditar firmemente que a doutrina é verdadeira, e que a forma de culto será agradável e aceitável por Deus. As penalidades, porém, não são de modo algum capazes de produzir tal crença. O esclarecimento é necessário para mudar as opiniões dos homens, e o esclarecimento de modo algum pode advir do sofrimento corpóreo.

Em terceiro lugar, o cuidado da salvação das almas de modo algum pode pertencer ao magistrado civil; porque, mesmo se a autoridade das leis e a força das penalidades fossem capazes de converter o espírito dos homens, ainda assim isso em nada ajudaria para a salvação das almas. Pois se houvesse apenas uma religião verdadeira, uma única via para o céu, que esperança haveria que a maioria dos homens a alcançasse, se os mortais fossem obrigados a ignorar os ditames de sua própria razão e consciência, e cegamente aceitarem as doutrinas impostas por seu príncipe, e cultuar Deus na maneira formulada pelas leis de seu país? Dentre as várias opiniões que os diferentes príncipes sustentam acerca da religião, o caminho mais estreito e o portão apertado que levam ao céu estariam inevitavelmente abertos a poucos, pertencentes a um único país: o que salientaria o absurdo e a inadequada noção de Deus, pois os homens deveriam sua felicidade eterna ou miséria simplesmente ao acidente de seu nascimento.

Estas considerações, entre muitas outras que podiam ser realçadas com o mesmo propósito, parecem-me suficientes para concluirmos que todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo.

Consideremos agora o que é a Igreja. Parece-me que uma igreja é uma sociedade livre de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas.

Considero-a como uma sociedade livre e voluntária. *Ninguém nasceu membro de uma igreja qualquer; caso contrário, a religião de um homem, juntamente com sua propriedade, lhe seriam transmitidas pela lei de herança de seu pai e de seus antepassados, e deveria sua fé a sua ascendência: não se pode imaginar coisa mais absurda. O assunto explica-se desta maneira. Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto aceitável por Deus. A esperança de salvação que lá encontra, como se fosse a única causa de seu ingresso em*

certa igreja, pode igualmente ser a única razão para que lá permaneça. Se mais tarde descobre alguma coisa errônea na doutrina ou incongruente no culto, deve sempre ter a liberdade de sair como a teve para entrar, pois laço algum é indissolúvel, exceto os associados a certa expectativa de vida eterna. A Igreja é, portanto, sociedade de membros que se unem voluntariamente para esse fim.

A seguir consideraremos em que consiste seu poder e a que leis está sujeita.

Desde que nenhuma sociedade pode manter-se unida, por mais livre que seja, ou por mais que seja superficial o motivo de sua organização, quer uma sociedade de homens de letras filosóficas, de mercadores do comércio, quer de homens ociosos para mútua conversação e comunicação; se estiver completamente sem leis se dissolverá imediatamente e morrerá. De modo que uma igreja deve também ter suas leis, para estabelecer o número e lugar das reuniões, para prescrever condições com o fim de admitir ou excluir membros, para regulamentar a diversidade de funções, a conduta ordenada de seus negócios, e assim por diante. Mas, desde que esta união é espontânea, como foi mostrado, e livre de toda força coerciva, resulta necessariamente que o direito para formular suas leis não pertence a ninguém em particular mas à própria sociedade, ou, pelo menos — o que dá no mesmo — àqueles a quem a sociedade a isso autorizou por mútuo consentimento.

Podem objetar que não consiste numa igreja verdadeira sem a participação de um bispo ou presbítero, cuja autoridade legal derivou por uma sucessão ininterrupta e contínua dos próprios Apóstolos.

Em primeiro lugar, peço que me mostrem o edital pelo qual Cristo impôs esta lei sobre sua Igreja, e não serei impertinente se em tal assunto exijo termos explícitos. Pois sua promessa: Onde dois ou três se reunirem em meu nome, estarei entre eles (Mt *18, 20), parece sugerir o contrário. Se uma assembléia não tiver Cristo em seu meio falta-lhe algo necessário à Igreja verdadeira, peço que tenham isso em conta. Certamente, nada pode nela ser insuficiente à verdadeira salvação, e isso basta ao nosso propósito.*

Em segundo lugar, façam o favor de observar que desde o princípio sempre houve divisões entre os que afirmam que os governantes da Igreja foram instituídos por Cristo e que sua linhagem deveria ser continuada por sucessão apostólica. Suas discordâncias nos facultam necessariamente a liberdade de escolha, de modo que permanece aberto a cada homem se associar à igreja de sua preferência.

Em terceiro lugar, concordo que possam indicar o governante e acreditar que ele está necessariamente determinado por esta longa cadeia de sucessão, contanto que me seja dado simultaneamente unir-me à sociedade na qual estou persuadido de encontrar tudo o que há de ser necessário para a salvação de minha alma. Deste modo, a liberdade eclesiástica será mantida por todos os lados, e a ninguém se imporá um legislador senão aquele que ele próprio escolheu.

Entretanto, desde que os homens estão tão apreensivos acerca da verdadeira Igreja, eu apenas lhes perguntaria aqui, de passagem, se não seria mais conveniente à Igreja de Cristo fazer consistir as condições de sua comunidade naquilo, e unicamente naquilo, que o Espírito Santo declarou na Sagrada Escritura, em termos explícitos, ser necessário para a salvação; pergunto se isso não seria mais conveniente do que os homens imporem as suas próprias invenções e interpretações aos outros como se fossem de autoridade divina, estabelecendo por leis eclesiásticas como absolutamente necessário à confissão da cristandade o que nem a palavra de Deus menciona, ou, pelo menos, não ordena expressamente. Quem quer que exija para a comunidade eclesiástica o que Cristo não exige para a vida eterna deve, talvez, constituir sociedade que se adapte à sua própria opinião e vantagem; mas como se poderá denominar Igreja de Cristo *a que se estabelece*

baseada em condições que não as d'Ele, excluindo-lhe da comunhão pessoas que Cristo um dia receberá no Reino dos Céus? Mas como não é este o lugar adequado para investigar os sinais da verdadeira Igreja, apenas lembrarei aos que pugnam com tanta seriedade a favor dos decretos de sua própria sociedade, gritando constantemente: "A Igreja! A Igreja!" com tanto barulho e, talvez, baseados no mesmo impulso como faziam os ourives de Éfeso por Diana (Atos, *19); repito, apenas os lembrarei que o Evangelho declara com freqüência que os verdadeiros discípulos de Cristo devem esperar e sofrer perseguição; mas que a verdadeira Igreja de Cristo deve perseguir e censurar a outrem, ou obrigá-lo através da força, da espada e do fogo a abraçar sua fé e doutrinas, não me recordo de ter lido isso em nenhuma parte do Novo Testamento.*

Já afirmei que a finalidade de uma sociedade religiosa consiste no culto público de Deus, por meio do qual se alcança a vida eterna. Portanto, toda disciplina deve orientar-se para esse objetivo e todas as leis eclesiásticas a ele têm de confinar-se. Em tal sociedade não se deve nem se pode fazer algo para obter bens civis ou terrenos; e, não importa por que motivo, não se deve nela recorrer à força, desde que a força cabe inteiramente ao magistrado civil, sendo a posse e o uso de bens exteriores funções de sua jurisdição.

Mas, perguntar-se-á, que espécie de sanção assegurará obediência às leis eclesiásticas, já que elas não devem ter poder coercivo? Julgo que a sanção adequada à confissão e às manifestações exteriores, quando não resultarem da profunda convicção do espírito humano, sendo portanto destituídas de qualquer valor. Por isso, as armas, mediante as quais os membros de certa sociedade podem ser confinados aos seus deveres, são exortações, admoestações e conselhos. Se tais medidas, porém, não reformarem os transgressores, levando os transviados a retornar ao caminho reto, nada mais resta a fazer, exceto impor aos obstinados e teimosos, que oferecem obstáculos para sua própria reforma, a separação e a exclusão da sociedade. Consiste nisso a força máxima e última da autoridade eclesiástica. Portanto, o único castigo que ela pode infligir implica interromper a relação entre o corpo e o membro desgarrado, fazendo com que a pessoa condenada deixe de pertencer a determinada igreja.

Sendo isso entendido, investiguemos, a seguir, qual é o dever de cada um com respeito à tolerância.

Primeiro, afirmo que nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade. Pois, se forem infringidas com impunidade, a sociedade se dissolverá, desde que elas compreendem tanto as condições da comunhão como também o único laço que une entre si a sociedade. Entretanto, deve-se tomar cuidado para que a sentença de excomunhão não esteja redigida com termos insultuosos ou com tratamento grosseiro, que tragam qualquer dano à pessoa expulsa no físico ou nos bens. Conforme afirmei, toda força cabe ao magistrado, não sendo permissível o seu emprego por qualquer indivíduo, excetuando apenas os casos de autodefesa. A excomunhão não despoja nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses. São fatores referentes à sua situação de cidadão, e sujeitos à proteção do magistrado. A força total da excomunhão consiste apenas nisto: sendo declarada a resolução da sociedade, fica dissolvida a união entre o corpo e certo membro; e, cessando esta relação, certas questões que a sociedade comunicava a seus membros, e sobre as quais ninguém tem qualquer direito civil, deixam também de existir. Porque não se comete dano ao excomungado ao recusar-lhe o ministro da Igreja o pão e o vinho, na celebração da Ceia do Senhor, os quais não foram comprados com o dinheiro dele mas de outros homens.

Segundo, nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto. Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são invioláveis e devem ser-lhe preservados. Estas não são as funções da religião. Deve-se evitar toda violência e injúria, seja ele cristão ou pagão. Além disso, não devemos nos contentar com os simples critérios da justiça, é preciso juntar-lhes a benevolência e a caridade. Isso prescreve o Evangelho, ordena a razão, e exige de nós a natural amizade e o senso geral de humanidade. Se alguém se transvia do caminho reto, redunda em sua própria infelicidade, e não causa em outrem nenhuma injúria; nem alguém é designado para puni-lo nas coisas desta vida porque acredita que ele será miserável na outra vida.

O que ficou dito acerca da tolerância mútua de pessoas que divergem entre si em assuntos religiosos vale igualmente para as diferentes igrejas que devem se relacionar entre si do mesmo modo que as pessoas: nenhuma delas tem qualquer jurisdição sobre a outra, nem mesmo quando o magistrado civil — o que por vezes ocorre — pertence a esta ou aquela igreja, já que o governo não pode outorgar qualquer novo direito à Igreja nem a Igreja ao governo civil. Assim sendo, pertença o magistrado civil a certa igreja ou dela se separe, a Igreja permanece sempre o que fora antes: sociedade livre e voluntária. Não adquire o poder da espada pelo ingresso do magistrado, nem por tê-la deixado perde a autoridade de ensinar e excomungar que antes possuía. Este será sempre o direito imutável de uma sociedade espontânea: o poder de expelir o membro que julgar merecedor, e por aceitar novos membros não adquire nenhuma jurisdição sobre os que lhe são estranhos. E, portanto, a paz, a eqüidade e a amizade são mutuamente observáveis nas diferentes igrejas, do mesmo modo que entre os indivíduos, sem nenhuma alegação de jurisdição sobre os outros.

A fim de esclarecer o assunto através de um exemplo, suponhamos duas igrejas em Constantinopla, uma de armênios e a outra de calvinistas. Poderá alguém dizer que qualquer dessas igrejas tem o direito de proibir os membros da outra de sua liberdade ou propriedade (como se vê praticar algures) porque são dissidentes e diferem entre si em doutrinas e cerimônias, ou de puni-los com o exílio ou com a morte, enquanto os turcos permanecem silenciosos e divertem-se por ver com que crueldade os cristãos perseguem cristãos? Mas, se uma dessas igrejas tem o poder de maltratar a outra, pergunto: a qual delas cabe tal poder, e baseada em que direito? Sem dúvida responderão que a igreja ortodoxa tem poder sobre a errônea ou herege. Vale isso dizer, mediante termos complicados e capciosos, exatamente nada. Porque cada igreja é ortodoxa para consigo mesma e errônea e herege para as outras. Seja no que for que certa igreja acredita, acredita ser verdadeiro, e o contrário disso condena como erro. De sorte que a controvérsia entre essas igrejas acerca da verdade de suas doutrinas e a pureza de seu culto é igual de ambos os lados; nem existe qualquer juiz, seja em Constantinopla, seja em qualquer outra parte do mundo, cuja sentença possa resolver a disputa. A decisão dessa questão cabe unicamente ao Juiz Supremo de todos os homens, a quem também cabe castigar os que erraram. Entrementes, avaliem esses homens como pecam odiosamente quando, acrescentando injustiça, se não ao seu erro, mas certamente ao seu orgulho, temerária e insolentemente atormentam os servos de outro mestre, que de modo algum estão obrigados a prestar-lhes contas.

Ademais, se fosse possível esclarecer qual das discordantes se apoiou em corretas opiniões religiosas, nem por isso seria conferido à igreja ortodoxa nenhum direito para destruir as outras. Pois as igrejas não possuem qualquer jurisdição em questões temporais, nem a espada e o fogo são instrumentos adequados para refutar os erros ou esclare-

cer e converter o espírito dos homens. Suponhamos, contudo, que o magistrado civil se incline por uma delas e ponha-lhe a espada nas mãos, dando-lhe, assim, autorização para castigar os dissidentes como lhe agradar. Dirá alguém que se possa derivar qualquer direito concedido à Igreja Cristã, aos seus irmãos, pelo imperador turco? Um infiel, que não possui autoridade para punir cristãos pelos seus artigos de fé, certamente não pode conferir tal autoridade para qualquer sociedade de cristãos, nem dar-lhes um direito que ele próprio não tem. Reflitam e verão que o mesmo raciocínio se sustenta no reino cristão. O poder civil é o mesmo em toda parte, nem pode este poder, nas mãos de um príncipe cristão, conceder maior autoridade para a Igreja do que podia nas mãos de um ateu; isto equivale a afirmar absolutamente nada. No entanto, vale a pena observar que os mais apaixonados desses homens defensores da verdade, opositores dos erros, e intolerantes para com os cismas, não manifestam nunca tal zelo por Deus, que tanto os excita e inflama, exceto quando têm de seu lado o magistrado civil. Mas, tão logo o favor do magistrado os transforma nos mais fortes, imediatamente a paz e a caridade cristã são abandonadas; em situação contrária a essa, encorajam a tolerância mútua. Pois, quando não estão fortalecidos pelo poder civil, paciente e impassivelmente suportam o contágio da idolatria, da superstição e da heresia em sua vizinhança, o que em outras situações lhes causava apreensão tanto em relação a si mesmos como à religião. Não devotam voluntária e fervorosamente suas energias para atacar os erros que estão protegidos pela corte ou pelo magistrado; embora seja este o verdadeiro e único método para propagar a verdade: o peso dos argumentos racionais deve ser acompanhado de humanidade e benevolência.

Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades têm qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião. Aos que pensam de outro modo, pediria que ponderem consigo mesmos acerca das ilimitadas ocasiões para a discórdia e guerras, quão poderosa provocação para rapinas, matanças e infindáveis ódios que fornecem à humanidade. Nenhuma segurança ou paz, muito menos amizade, jamais pode ser estabelecida ou preservada entre os homens, se a opinião predominante está fundada no privilégio e que a religião deve ser propagada pela força das armas.

Em terceiro lugar, vejamos que dever de tolerância se exige dos que se distinguem do resto dos homens, isto é, dos leigos, como lhes agrada nos denominar, por certa categoria eclesiástica e ofício divino, tais como os bispos, padres, presbíteros, ministros e outros designados de forma diversa. Este não é o lugar para investigar acerca da origem do poder e da dignidade do clero. Afirmo, contudo, que não importa a fonte da qual brota sua autoridade, sendo porém eclesiástica, deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis, porque a própria Igreja está totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis. Os limites de parte a parte são fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas. Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que o dignifica, baseado na religião pode destituir outro homem que não pertence à sua igreja ou à fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos, pois o que não é legal para toda a Igreja não pode ser mediante qualquer direito eclesiástico legal para um de seus membros.

Mas não é suficiente que os sacerdotes se abstenham da violência, da pilhagem e de todos os modos de perseguição. Quem se considera como sucessor dos apóstolos, e assume a responsabilidade de ensinar, tem também obrigação de advertir seus ouvintes dos

deveres da paz e da boa vontade para com todos os homens, tanto o equivocado como o ortodoxo, tanto os que diferem dele na fé e culto como os que com ele concordam. E deve aconselhar toda a gente, quer os indivíduos, quer os funcionários públicos na comunidade, se os há em sua igreja, a praticar a caridade, a humildade e a tolerância, e a acalmar e moderar todo fervor e aversão do espírito, que decorrem tanto do veemente zelo humano por sua própria religião e seita como da astúcia incitada de outros contra os dissidentes. Não terei necessidade de descrever a qualidade e a abundância do fruto que seria acumulado, tanto à Igreja como ao Estado, se os púlpitos em toda a parte ressoassem a doutrina da paz e da tolerância, temendo que eu pareceria recair com muita severidade sobre homens cuja dignidade não gostaria de ser diminuída por outros, ou mesmo por si mesmos. Mas afirmo isto, pois assim deve ser, se alguém se considera como um ministro da palavra de Deus, e um pregador do Evangelho da paz, e ensina o oposto, ou ele não entende ou olvida a função de sua vocação, e deverá algum dia prestar contas disso ao Príncipe da Paz. Se os cristãos devem ser advertidos de não se vingarem, mesmo depois de repetidas provocações e múltiplas injúrias, como não deverão com muito mais razão os que nada sofreram evitar toda violência e hostilidade, e tomar o máximo cuidado para não ocasionar mal algum nos que em nada os ofenderam. Devem, sobretudo, se precaver de não prejudicar os que somente tratam de sua própria vida, preocupam-se tão-somente (não importa o que pensam deles) em poder cultuar Deus como acreditam ser-lhe o mais aceitável e praticar a religião que julgam propiciar-lhes maior esperança de salvação eterna. Enquanto nos assuntos domésticos, na administração dos bens e em problemas de saúde física, toda a gente se julga capaz de discernir o que é mais conveniente e orientar-se pela via que lhe parecer a melhor. Pois ninguém reclama ao seu vizinho porque ele não sabe administrar seus negócios. Ninguém se enfurece com outrem por ter errado ao semear sua terra ou casar sua filha. Ninguém tenta reformar um perdulário por ter gasto sua fortuna numa taverna. Ninguém se manifesta ou proíbe alguém de demolir, construir ou de fazer quaisquer despesas segundo sua vontade. Ao passo que, se um homem não freqüenta a igreja e não se comporta de acordo com as cerimônias estabelecidas, ou se não faz com que seus filhos sejam iniciados nos sagrados mistérios desta ou daquela congregação, ocasiona ruidosas reclamações e acusações. Há, por parte de cada um, disposição para vingar-se de crime tão notável, sendo muito difícil evitar que os fanáticos cometam violência e pilhagem enquanto ele não for conduzido à corte para ser sentenciado com prisão ou morte, ou para ter seus bens vendidos. Que seja permitido aos oradores sacros de cada seita o uso de argumentos vigorosos para refutar os erros humanos, poupando ao mesmo tempo os indivíduos. Não supram sua falta de razão com instrumentos discordantes, que fazem parte de outra jurisdição e não devem ser manejados pelos sacerdotes. Não recorram à autoridade do magistrado para suprir sua própria eloqüência e sabedoria, pois pode talvez acontecer que, enquanto visam apenas o amor da verdade, o zelo descontrolado, que se manifesta pelo fogo e espada, revela antes sua ambição de domínio. Porque não se persuadirá facilmente os homens sensatos de que quem com olhos enxutos e consciência tranqüila pode enviar seu irmão ao executor para ser queimado vivo está sinceramente e de todo o coração preocupado em salvar este irmão das chamas do inferno no outro mundo.

Em quarto e último lugar, consideremos quais os deveres do magistrado com respeito à tolerância, que, certamente, são importantes.

Já provamos que o cuidado das almas não incumbe ao magistrado. Não é cuidado magistrático, quero dizer (se posso assim denominá-lo), o qual consiste em prescrever por meio de leis e obrigar por meio de castigos; ao contrário, o cuidado caritativo, que

consiste em ensinar, admoestar e persuadir, não pode ser negado a homem algum. Portanto, o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, tem-se de deixar a ele próprio. Mas que sucederá se ele deixar de cuidar de sua própria alma? Ora, que acontecerá se ele não cuidar de sua saúde e propriedade, coisas que mais de perto dizem respeito ao governo do magistrado? Proverá o magistrado mediante lei expressa que o indivíduo não se torne pobre ou doente? As leis tendem, tanto quanto possível, para proteger os bens e a saúde dos súditos contra a violência e a fraude de terceiros; mas não os protege contra a negligência ou prodigalidade deles próprios. Nenhum homem pode ser forçado contra a sua vontade a ser sadio ou rico. Ainda mais, mesmo Deus não salvará os homens contra a vontade deles. Suponhamos, contudo, que certo príncipe pretenda forçar os súditos a acumular riquezas ou preservar a saúde de seus corpos. Deverá ser previsto por lei que devem somente consultar médicos católicos e que todos serão obrigados a viver segundo suas receitas? Como, não se tomará qualquer remédio, nenhum alimento, exceto os preparados no Vaticano, ou provenientes de uma botica de Genebra? Ou, para prover seus súditos de riqueza e bem-estar serão todos obrigados por lei a se tornarem mercadores ou músicos? Ou se converterão todos em merceeiros ou ferreiros porque há quem mantenha a família na abundância e se torne rico exercendo essas profissões? Contudo, dirão que há milhares de maneiras para fazer fortuna e apenas um caminho para o céu. Bem formulado, certamente, especialmente pelos que querem forçar os homens para este ou aquele caminho. Pois, se houvesse vários caminhos, ainda assim não existiria um único pretexto para a compulsão. Mas, então, se estou marchando com máximo vigor pelo caminho que, segundo a geografia sacra, leva diretamente para Jerusalém, por que sou espancado? Será, talvez, pelo fato de não usar borzeguins; porque não me deram o banho batismal de maneira correta ou meu cabelo não foi cortado como deveria; porque como carne na estrada ou qualquer outro alimento que concorda com o meu estômago; porque evito certos atalhos que parecem conduzir-me a sarças e precipícios; porque, entre as várias sendas da mesma estrada e que levam para a mesma direção, escolho aquela que me pareceu ter menos vento ou barro; porque evito a companhia de certos viajantes menos graves e de outros mais impertinentes do que deveriam ser; ou, enfim, porque sigo um guia que está ou não está coroado de mitra e vestido de branco? Certamente, se ponderarmos devidamente, verificaremos que, na maior parte, são assuntos triviais como estes que criam inimizades implacáveis entre confrades cristãos, apesar de todos concordarem com os aspectos essenciais da religião. Tais ninharias, porém, se não acompanhadas da superstição ou da hipocrisia, podem ser observadas ou omitidas, sem qualquer prejuízo à religião e à salvação das almas.

Entretanto, concedamos a esses fanáticos, que condenam tudo que não estiver segundo seu modelo, que tais circunstâncias originam caminhos diversos que conduzem a diferentes direções. O que concluiremos disso? Apenas que um deles é o verdadeiro caminho da salvação; mas, dentre as mil maneiras pelas quais os homens viajam, ainda se duvida qual seja a mais correta. Ora, nem o cuidado da comunidade nem o direito de decretar leis revelam o caminho que conduz ao céu com certeza maior para o magistrado do que a meditação humana revela para si mesma. Suponhamos que tenho o corpo fraco e sou atacado por grave doença, para a qual existe apenas uma cura, embora desconhecida. Consiste, pois, a tarefa do magistrado em receitar um remédio, porque há apenas um único que é, dentre vários remédios, desconhecido? Porque tenho apenas uma maneira de escapar da morte, ser-me-á, portanto, mais seguro fazer o que o magistrado ordena? Tudo quanto cada homem deve sinceramente investigar em si mesmo, através da reflexão, estudo, julgamento e meditação, não se pode considerar como sendo proprie-

dade particular de qualquer classe de homens. Os príncipes nascem superiores em poder, mas em natureza igualam-se aos outros mortais. Nem o direito nem a arte de dirigir compreendem o conhecimento seguro das outras coisas, e muito menos da verdadeira religião. Pois, se assim fosse, por que os senhores de terra diferem enormemente em assuntos religiosos? Mas concedamos que, provavelmente, o príncipe conhece melhor o caminho para a vida eterna do que os seus súditos, ou, pelo menos, por causa dessa incerteza, será mais seguro e conveniente obedecer a seus ditames. Poder-se-á dizer, então, se ele mandasse alguém ganhar a vida no comércio, recusaria fazê-lo por duvidar que assim enriqueceria? Imagino que seria mercador por ordem do príncipe, por julgar que, se não fosse bem sucedido no comércio, o príncipe poderia compensá-lo de outro modo qualquer; sendo, pois, verdade que ele pode protegê-lo da fome e da pobreza, certamente pode compensá-lo por ter perdido tudo em virtude de má sorte ou mau negócio. O mesmo não ocorre em assuntos acerca da outra vida. Se nela alguém faz um mau investimento, se em certas ocasiões seus negócios forem desesperadores, de modo algum pode o magistrado reparar sua perda, acalmar seu sofrimento ou restaurar seu equilíbrio, menos ainda se estiver na prosperidade. De que modo se pode ter segurança para alcançar o reino do céu?

Poderão, talvez, dizer que não devemos atribuir esse julgamento infalível, para o qual tendem todos os homens, ao magistrado civil mas à Igreja. Aquilo que foi determinado pela Igreja deve ser obedecido por todos por ordem do magistrado civil, que, recorrendo à sua autoridade, evita que alguém aja ou acredite em assuntos sacros opostos ao ensino da Igreja. Deste modo, o poder decisivo pertence à Igreja: prestando-lhe o próprio magistrado obediência e exigindo dos outros o mesmo. Ora, como se ninguém visse com que tamanha freqüência o nome da Igreja, venerada no tempo dos apóstolos, tem sido usado em épocas posteriores para lançar poeira nos olhos das pessoas! Em conclusão, isso não nos ajuda no presente caso. Afirmo, pois, que o único e estreito caminho que conduz ao céu não é mais bem conhecido pelo magistrado do que pelos indivíduos; por conseguinte, não posso orientar-me com segurança em quem provavelmente ignora tanto como eu o verdadeiro caminho, e quem certamente deve estar menos preocupado do que eu com minha própria salvação. Se algum israelista escolhesse e seguisse um dos vários reis dos hebreus, não se desviaria do verdadeiro culto de Deus para a idolatria, e em virtude de tão cega obediência não cairia em evidente destruição? Mesmo assim, pedem-me para ter coragem e dizem-me que tudo se encontra protegido e assegurado, porque o que o magistrado verifica no povo e confirma por sanções civis não consiste no cumprimento de seus próprios decretos em matéria de religião, mas nos decretos da Igreja. Pergunto: de que igreja? Obviamente, da igreja ao agrado do príncipe. Como se ele, que mediante leis e penalidades conduz-me com violência para esta ou aquela igreja, não inserisse seu próprio julgamento em assuntos religiosos. Há alguma diferença se sou conduzido por ele ou por alguém por ele encarregado? Tanto um caso como o outro dependem de sua vontade, pois é ele que em qualquer dos casos decide acerca de minha salvação. Estaria mais seguro certo judeu por ter cultuado Baal devido à ordem real, porque lhe disseram que o rei nada ordenou sobre sua cabeça, nem comandou nada aos seus súditos acerca do culto divino, exceto o que tinha sido aprovado pelo concílio dos padres e declarado por direito divino pelos doutores de sua igreja? Se a religião de certa igreja se tornasse verdadeira e salvadora, simplesmente porque seus prelados, padres e os dessa tribo isso apregoassem, e, devido a este aumento de poder, afirmassem que tal religião jamais poderia ser considerada errada, falsa e perniciosa? Tenho dúvidas acerca da doutrina dos socinianos; suspeito do culto dos papistas ou dos luteranos. Parece-me, portanto,

mais seguro associar-me a esta ou aquela igreja segundo ordens do magistrado, porque ele nada ordena e nada sanciona em religião, obedece apenas à autoridade e ao concílio dos doutores desta igreja? Para ser franco, porém, devo admitir que essa igreja (se assim posso denominar o que resulta da convenção e dos decretos do clero) em grande parte tem mais condições para submeter-se à corte do que a corte à Igreja. Conhece-se muito bem o que foi a Igreja durante os imperadores ortodoxos e arianos. Mas, se tais épocas parecem tão remotas, a história inglesa oferece exemplos mais recentes de como, clara e rapidamente, sob Henrique VIII, Eduardo VI, Maria e Elizabeth, o clero mudou seus decretos, seus artigos de fé, suas formas de culto, enfim tudo, pelo arbítrio do príncipe. Embora esses monarcas sustentassem pontos de vista tão diferentes e dessem ordens tão diversas em questões de religião, ninguém, exceto um louco (quase disse ninguém, exceto um ateu), ousaria afirmar que homem honesto algum, que cultuasse o verdadeiro Deus, obedeceria aos decretos religiosos deles sem ofender sua própria consciência e reverência por Deus. Não preciso dizer mais nada. Se um rei impusesse leis na religião de outro homem, seria o mesmo se o fizesse com base em seu próprio julgamento, ou segundo autoridade eclesiástica e conselho dos outros. As decisões dos sacerdotes, cujas disputas e rixas são muito bem conhecidas, não podem ser mais sonoras e seguras do que as dele, nem podem todos os seus votos acrescentar nova força ao poder civil. Contudo, isto merece também ser observado: os príncipes raramente têm qualquer consideração pelas opiniões e votos dos eclesiásticos que não favoreçam sua própria fé e maneira de culto.

Mas, em suma, o aspecto fundamental e determinante total da controvérsia é este: mesmo se for judiciosa a opinião do magistrado em religião e orientada para o caminho verdadeiramente evangélico, ainda assim quem não estiver profundamente convencido disso em seu próprio espírito não será salvo. Nenhum caminho no qual entra contra sua própria consciência jamais o levará para as mansões abençoadas. Pode enriquecer-se através de um ofício que não lhe agrada, pode ser curado de uma doença por remédio nos quais não confia; mas não pode ser salvo mediante religião na qual não confia, ou por um culto que não lhe agrada. É inútil para um descrente assumir as manifestações externas de moralidade; para agradar a Deus necessita de fé e sinceridade interior. Por mais que seja promissor e geralmente aprovado certo remédio, será administrado em vão se o estômago o rejeita quando ingerido e consiste num erro obrigar um paciente a ingeri-lo, porque a sua constituição peculiar o transformará em veneno. Seja qual for a religião discutida, é certo, porém, que nenhuma religião pode ser útil e verdadeira se não se acredita nela como verdadeira. Será, pois, em vão que o magistrado obrigará seus súditos a pertencerem a certa igreja com o pretexto de salvar suas almas. Se eles acreditam, virão por sua livre vontade; se não acreditam, de nada lhes valerá comparecer. Por conseguinte, por maior que seja o pretexto de boa vontade e caridade, e a preocupação de salvar a alma dos homens, não podem ser forçados a se salvar. Deve-se, portanto, quando tudo tiver sido feito, deixá-los à sua própria consciência. Libertamos, assim, todos os homens de se dominarem mutuamente em assuntos religiosos. Portanto, o que é que devem fazer? Todos nós sabemos e reconhecemos que devemos cultuar Deus publicamente; por que devemos nos reunir em assembléias públicas? Porque os homens dotados dessa liberdade devem fazer parte de certa sociedade religiosa para manter serviços públicos, não apenas para mútua edificação como também para testemunhar ao mundo que são cultores de Deus e oferecem seus serviços à Divina Majestade. Não se sentem, ademais, envergonhados por tais serviços; pelo contrário, julgam-nos valorosos para Ele, sendo aceitáveis por Ele, e, finalmente, pela pureza de sua doutrina, santidade de sua vida e forma decente de culto, estimam encorajar outros a amar a religião e a verdade, e a executarem esses serviços religiosos que não podem ser realizados pelos homens isoladamente:

Denomino igrejas essas sociedades religiosas e acho que devem ser toleradas pelo magistrado, pois as pessoas reunidas nessas assembléias estão apenas preocupadas com o que é legal e apropriado aos indíviduos separadamente, a saber, a salvação de suas almas: com respeito a isso não há nenhuma diferença entre a igreja nacional e as outras dela discordantes.

Mas como em todas existem dois aspectos fundamentais que devem ser considerados — a forma externa e os ritos do culto, e as doutrinas e os artigos de fé —, os quais, abordados separadamente, permitem entender claramente toda a questão da tolerância.

I — O magistrado não pode revigorar mediante lei civil em sua própria igreja (menos ainda na de outrem) o uso de quaisquer ritos ou não importa que cerimônias para cultuar Deus, não apenas porque essas igrejas são sociedades livres, como ainda o que é ofertado a Deus no culto divino justifica-se unicamente pelo fato de que seus praticantes acreditam que será aceito por Deus. Tudo o que não for feito com base nessa segurança não será legal nem aceitável por Deus. Pois constitui absurdo permitir a um homem liberdade religiosa com o propósito de agradar a Deus, e ao mesmo tempo ordenar-lhe desagradar Deus através do próprio culto por ele ofertado. Dirão, então, que se nega ao magistrado (o que cada um lhe outorga) o poder sobre coisas indiferentes? Se isto lhe for tirado, não haverá nenhum assunto sobre o qual ele pode legislar. Admito que as coisas indiferentes, e, talvez, nenhuma exceto estas, estão sujeitas ao poder legislativo.

1. Mas isso não implica que o magistrado pode decretar tudo o que for de seu agrado acerca de qualquer coisa que lhe é indiferente. O bem público consiste na norma e na medida do legislador. Se alguma coisa não for útil à comunidade, por mais indiferente que seja, não pode em razão disso ser estabelecida pela lei.

2. Entretanto, por sua própria natureza, as coisas indiferentes distanciam-se da jurisdição do magistrado quando são compreendidas pela Igreja e pelo culto de Deus, deixando, então, de ter qualquer relação com os negócios civis. A única função da Igreja consiste na salvação das almas, e não afeta de modo algum a comunidade, nem qualquer membro dela, se esta cerimônia ou aquela é praticada. Nem a observância nem a omissão de quaisquer cerimônias em assembléias religiosas ajudam ou prejudicam a vida, a liberdade ou a propriedade de outrem. Por exemplo, admitamos que banhar o recém-nascido com água é em si mesmo uma coisa indiferente. Admitamos ainda que o magistrado pode legalizar isso por decreto, já que sabe da utilidade do banho para curar ou evitar a predisposição das crianças para certa doença, e que ele acredita igualmente que o assunto é por demais importante para ser previsto por um edital. Dirá alguém, portanto, que cabe ao magistrado legislar, em virtude do mesmo direito, que os padres devem banhar todas as crianças na pia sagrada com o fim de purificar suas almas? Ou que elas deverão ser iniciadas mediante quaisquer ritos? Quem não nota, à primeira vista, que esses dois casos são completamente diferentes? Suponhamos que a criança fosse judia, este caso explica-se por si mesmo. Existe algo que proíba ao magistrado cristão ter súditos judeus? Se podem admitir que essa injúria não deve ser cometida ao judeu por obrigá-lo, contra sua própria convicção, a praticar em sua religião algo que lhe é por natureza indiferente, podem sustentar que isso deve ser imposto a um cristão?

3. As coisas indiferentes por natureza não podem, mediante decisão e autoridade humanas, ser transformadas num dos aspectos do culto divino, precisamente pelo fato de serem indiferentes. Uma vez que as coisas indiferentes não são por natureza capazes, por virtude alguma a elas inerente, de propiciar a Divindade, como nenhum poder ou autoridade humana pode conferir-lhes tanta dignidade e excelência para torná-las capazes de merecer o favor divino. Nas funções ordinárias da vida as coisas indiferentes são livres

...er *...s coiso*

e legais se não proibidas por Deus, sendo, portanto, passíveis de serem decididas pela autoridade humana. Semelhante liberdade não existe com respeito à religião e aos assuntos sagrados. No culto divino as coisas indiferentes não se legalizam se não foram instituídas por Deus, já que em virtude de certa ordem positiva Ele as caracterizou como dignas do culto, que condescenderá à Majestade Divina em aceitá-lo mediante manifestações dos pobres homens pecadores. Se a Divindade enfurecida indagar: Quem exigiu isso?, não será suficiente responder que foi ordenado pelo magistrado. Pois, se a jurisdição civil a tal ponto ampliar-se, o que não será legal em religião? Que confusão de cerimônias, que invenções supersticiosas, emanadas da autoridade do magistrado, embora conscientemente as repudie e condene, não serão impostas sobre os cultores de Deus? Visto que, em sua maioria, as coisas usadas na religião são por natureza indiferentes, não sendo pecaminosas simplesmente porque não foram criadas por Deus. O espargir de água e o uso de pão e vinho são coisas indiferentes por natureza e na vida ordinária. Alguém perguntará, então, se tais coisas podiam ter sido introduzidas no uso sacro como parte do culto divino sem imposição divina? Se qualquer poder humano ou divino pudesse fazer isso, por que não devia igualmente usufruir da ingestão de peixe e de beber cerveja numa reunião sagrada como aspectos do culto divino? Por que não devia espargir sangue e matar animais nas igrejas, sofrer expiações através da água ou do fogo, e outras coisas semelhantes? Por mais que essas coisas sejam indiferentes e apartadas da religião, ao serem, porém, incluídas no rito sagrado sem autoridade divina tornam-se tão abomináveis a Deus como o sacrifício de um cão. Há alguma diferença entre um cão novo e um bode para a natureza divina, que permanece a mesma e infinitamente distante de qualquer afinidade com a matéria, a menos que Deus tenha exigido o emprego de certo tipo de animal, e não de outro, na celebração de Seu culto? Vê-se, portanto, que, por mais que as coisas indiferentes dependam do poder do magistrado civil, mesmo assim não podem com base nessa alegação se introduzir no rito sagrado e se impor sobre as assembléias religiosas, porque componentes do culto sagrado deixam imediatamente de ser indiferentes. Quem cultua Deus, cultua-O com a intenção de agradá-Lo e conseguir Seu favor. Obediente à ordem de outrem não pode fazê-lo, porque oferece a Deus o que acredita que será desagradável à Divindade, já que a isso não foi por Ele ordenado. Com esse culto não apazigua Deus; pelo contrário, de modo consciente e deliberado, termina por provocá-Lo mediante ofensa manifesta, repugnante com vistas ao culto.

Dir-se-á: se não há nada no culto divino deixado à discrição humana, por que é permitido às próprias igrejas o poder de regular o tempo e o lugar do culto, e assim por diante? No culto religioso — respondo — devemos distinguir entre o que faz parte do próprio culto e o que unicamente é circunstancial. Uma parte do culto consiste naquilo que se acredita exigido por Deus e ser-lhe agradável; torna-se, então, necessário. Embora as coisas circunstanciais não possam, geralmente, ser omitidas do culto, permanecem indiferentes porque não são especificamente determinadas. São, assim, o tempo e o lugar do culto, ou o hábito e a postura do cultor, desde que a vontade divina não ordenou nada nesse sentido. Por exemplo, o tempo e o lugar do culto e os hábitos dos que o oficiavam não eram simplesmente circuntâncias para os judeus, mas parte de seu culto, pois, se algo neles fosse deficiente ou alterado, não esperavam que seus cultos agradassem e fossem aceitos por Deus. Aos cristãos, porém, que possuem liberdade evangélica, tais coisas consistem em simples circunstâncias do culto, cujo uso habitual resulta da prudência de cada igreja em determinar se esta ou aquela maneira é a melhor com vistas à ordem, decência e edificação. Mas, para os que, baseados no Evangelho, acreditam que o dia do Senhor foi marcado por Deus para seu próprio culto, a questão do tempo não é uma circunstância, mas parte do culto divino que não pode ser modificada nem olvidada.

II — O magistrado não pode proibir que esses ritos ou cerimônias sejam usados nas assembléias religiosas tais como foram estabelecidos por certa igreja, porque destruiria a própria igreja, cujo objetivo consiste no culto de Deus por ela livremente formulado. Suponhamos — podem indagar — que desejem sacrificar crianças ou, como falsamente acusavam os cristãos do passado, afundar em promíscua libertinagem: deve o magistrado tolerar tanto estas como outras práticas semelhantes porque se desenvolvem em reuniões religiosas? Como tais coisas não são legais na privança do lar, ou na vida social, não o são igualmente no culto ou numa reunião religiosa. Mas, se optarem pelo sacrifício de um bezerro, discordo que isso deva ser proibido por lei. Sendo o bezerro de Milibeu, pode legalmente matá-lo e assar a porção por ele escolhida; isso não causa danos nem prejuízo nos bens de outrem que, igualmente, pode matar seu próprio bezerro no culto religioso. Cabe aos cultores ponderar se isso agrada a Deus; ao passo que a função do magistrado consiste apenas em garantir que a comunidade não sofra, e que dano algum seja ocasionado a qualquer homem, quer em sua vida, quer em sua propriedade. E o que pode ser despendido num jejum pode ser despendido no sacrifício. Mas, se a situação dos negócios fosse tal que o interesse da comunidade requeresse que por certo tempo toda matança de animais fosse proibida, a fim de aumentar o estoque de gado destruído pela peste, quem não percebe que neste caso o magistrado pode proibir todos os seus súditos de matarem quaisquer bezerros, não importa para que uso? Em tal caso a lei não foi prescrita por questão religiosa, mas política, não sendo o sacrifício mas a matança do bezerro proibida. Vê-se, assim, a diferença entre a Igreja e a comunidade. O que quer que seja legal na comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na Igreja. O que quer que seja permitido aos súditos para o uso ordinário, não pode nem deve ser proibido nas reuniões religiosas, se os padres desta ou daquela seita desejam usá-lo com propósitos sagrados. Se sentado ou ajoelhado um homem pode legalmente comer pão ou beber vinho em sua própria casa, a lei civil não deve proibi-lo de fazer o mesmo no culto, embora aqui o uso do vinho e do pão seja bem diferente, pois na Igreja aplica-se no ritual sacro e adquire um significado místico. As coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem são passíveis de impunidade. Os magistrados devem, contudo, tomar o máximo cuidado para não se aproveitarem do pretextado bem público a fim de limitar a liberdade de qualquer igreja; ao contrário, o que é legal na vida ordinária e estranho ao culto de Deus não pode ser proibido pela lei civil no culto divino ou em lugares sagrados.

Mas, podem perguntar, se certa igreja é idólatra, isto deve igualmente ser tolerado pelo magistrado? A isso respondo: se o magistrado tiver o direito para reprimir uma igreja idólatra, não pode, igualmente, no devido tempo e lugar, utilizá-lo para arruinar uma ortodoxa? Pois devem se lembrar que o poder civil se assemelha em toda a parte, e a religião de cada príncipe é ortodoxa para si mesma. Se, portanto, em questões religiosas tal poder é concedido ao magistrado civil, como o de Gênova, que deve extirpar através da força e do sangue a religião encarada como falsa ou idólatra, por direito semelhante o magistrado de qualquer país vizinho pode oprimir a religião ortodoxa, o mesmo ocorrendo nas Índias com relação ao cristão. O poder civil pode modificar tudo na religião ao bel-prazer do príncipe, ou não pode modificar nada. Se lhe for permitido pela lei, pela força e por penalidades introduzir algo nas questões religiosas, não haverá mais limite para isso; baseando-se em recursos semelhantes o magistrado se julgará com poder para obrigar tudo a se conformar à regra da verdade por ele inventada. Ninguém deve ser despojado de seus bens terrenos por motivo religioso. Embora subjugados por um prín-

cipe cristão, os americanos não devem ser despojados da vida e da propriedade porque não praticam a religião cristã. Pois, se acreditam que agradam a Deus e serão salvos mediante os ritos de seus antepassados, devem ser deixados em paz e com Deus.

Eis como isso começou. Um grupo pequeno e insignificante de cristãos, destituídos de tudo, chega a um país pagão; esses estrangeiros pedem aos nativos, em nome da comum humanidade, que os socorram com o essencial à vida. Seus desejos são satisfeitos, fornecem-lhes habitação e as duas raças terminam por se unir e formar um único povo. A religião cristã cria raízes e difunde-se, embora não seja ainda a mais forte. Mantendo-se, até aqui, entre eles, a paz, a amizade, a fé e harmoniosa justiça. Aos poucos, porém, o magistado converte-se e os cristãos tornam-se a facção mais forte. Imediatamente as leis são rompidas e os direitos civis violados, a fim de extirpar a idolatria; roubando desses pagãos inocentes, cumpridores rigorosos do que é direito e de modo algum causando ofensas contra a boa moral e a lei civil, suas vidas, seus bens e as terras de seus antepassados, a não ser que se esqueçam de seus antigos ritos, e adotem os novos e estranhos. Vemos, finalmente, de modo claro, o que resulta do zelo pela Igreja combinado com o desejo de domínio, e como a religião e a salvação das almas podem ser usadas como subterfúgio da espoliação e da ambição.

Se acreditam que a idolatria deve ser extirpada de alguma região pelas leis, castigos, fogo e espada, podem trocar o nome da região e aplicar esse relato a si próprios. Desde que tanto os pagãos da América como os cristãos de países europeus são despojados de suas propriedades por discordarem de algum modo da igreja nacional, portanto, não devem os direitos civis, com base na religião, ser violados ou modificados tanto numa como em outra região.

Poderão afirmar, porém, que, sendo a idolatria um pecado, não pode ser tolerada. Se disserem que a idolatria é um pecado e, portanto, deve ser escrupulosamente evitada, esta inferência é correta; mas não será correta se disserem que é um pecado e, portanto, deve ser punida pelo magistrado. Não cabe nas funções do magistrado punir com leis e reprimir com a espada tudo o que acredita ser um pecado contra Deus. Todos concordam que a avareza, o malogro para aliviar a necessidade dos outros, a frivolidade e muitas outras faltas semelhantes são pecados. Mas alguém pensou que elas devem ser punidas pelo magistrado? Não há motivo para isso, pois elas não prejudicam os direitos de outros homens ou causam distúrbios à paz pública. Mesmo nas regiões em que são reconhecidas como pecados não são reprimidas mediante punição legal. As leis nada prescrevem contra os mentirosos, ou mesmo contra os perjuros, pois eles não são condenados por revelarem baixeza moral ou provocarem a Divindade, mas quando ameaçam mediante a injúria a comunidade ou os vizinhos. O que ocorre, porém, se a religião cristã parecer falsa e ofensiva a Deus, ao pagão e a um príncipe maometano? Não devem, igualmente, com base no mesmo raciocínio e de modo semelhante, liquidar com os cristãos?

Poder-se-á argüir que pelas leis de Moisés os idólatras deviam ser expulsos. Embora seja isso verdadeiro pela lei de Moisés, de modo algum compele os cristãos. Na realidade, não se deve assumir que o que foi assentado pela lei dos judeus consiste no modelo geral para alguém realizar algo. Em nada ajudará, ademais, mencionar a bem conhecida, mas neste caso inútil, distinção entre a lei moral, judicial e cerimonial. Desde que uma lei positiva não compele qualquer pessoa, exceto os que foram compreendidos pela lei. "Ouve, ó Israel" *limita suficientemente as obrigações à lei de Moisés somente a esse povo. Consiste isso numa resposta suficiente aos que desejam prescrever a pena máxima aos idólatras de acordo com a autoridade da lei de Moisés. Desenvolverei, todavia, esse argumento um pouco mais pormenorizadamente.*

Do ponto de vista da comunidade judaica, os idólatras eram de dois tipos. Primeiro, os que foram iniciados pelos ritos mosaicos e tornados cidadãos desta comunidade, abjurando, mais tarde, o culto do Deus de Israel. Sendo acusados de alta traição, eram processados como traidores e rebeldes. Pelo fato de a comunidade dos judeus ser bem diferente das outras, porquanto, organizada como uma teocracia, não permitia, ou nem podia permitir, como ocorreu depois do nascimento de Cristo, qualquer distinção entre a Igreja e a comunidade. Assim sendo, as leis estabelecidas por esse povo acerca do culto de uma Divindade invisível consistiam em leis civis inerentes ao seu governo político, cujo legislador era o próprio Deus. Ora, se puderem me mostrar a existência de alguma comunidade instituída nessa base, admitirei que suas leis eclesiásticas se confundem com a civil, e que todos os seus súditos podem e devem ser impedidos de adotar formas de culto ou de ritos estranhos pela espada do magistrado. Não existe, porém, de modo algum, tal coisa prescrita pelo Evangelho com respeito a certa comunidade cristã. Admito que vários reinos e cidades se converteram à fé cristã; apesar disso, retiveram e preservaram sua antiga forma de governo, por não haver afinidade entre a sua lei e a de Cristo. Ele ensinou a fé e a conduta segundo as quais os indivíduos podiam alcançar a vida eterna, sem, contudo, instituir comunidade alguma nem introduzir nenhuma nova forma de governo que fossem peculiares ao seu próprio povo; ademais, não facultou a nenhum magistrado o uso da espada para forçar os homens a adotar a fé ou o culto prescritos ao seu povo, ou proibi-los de praticar outra religião.

Segundo, os estrangeiros, ou os estranhos à comunidade de Israel, não eram obrigados pela força a aceitar os ritos mosaicos; ao contrário, precisamente no parágrafo em que os israelitas idólatras são ameaçados de morte (Êx *22, 20-21), é previsto por lei que ninguém deve humilhar ou oprimir um estranho. Admito que as sete nações que ocupavam a terra prometida aos israelitas deviam mais tarde ser eliminadas, mas não o fizeram porque eram idólatras. Pois, se essa fosse a razão, por que os mobitas e outras tribos foram poupados, embora fossem idólatras? Isso foi devido ao fato de que Deus, especificamente o rei do povo judeu, não podia admitir a adoração de nenhuma outra deidade em seu reino, isto é, na terra de Canaã, pois isto consistia rigorosamente num ato de alta traição contra si mesmo. Essa ostensiva rebelião devia ser, em última análise, inconsistente com o domínio de Jeová, pois neste país era claramente político. Portanto, toda idolatria devia ser excluída das fronteiras de seu reino, porque consistia em reconhecer outro rei, dando no mesmo afirmar de outro deus, contrário ao seu direito de domínio. Os habitantes deviam também ser expulsos, a fim de que toda a terra desocupada fosse devolvida aos israelitas. E pela mesma razão os filhos de Esaú e Lot expulsaram os emins e horins de seu território e as suas terras, pelos mesmos motivos, foram dadas por Deus aos invasores, como o leitor encontrará claramente no segundo capítulo do Deuteronômio. Embora toda idolatria fosse, desse modo, arrancada das fronteiras da terra de Canaã, ainda assim não se executaram todos os idólatras. A família inteira de Rahab, toda a nação dos gibeonitas articularam-se com Josué e foram poupadas; e havia muitos cativos entre os hebreus que eram idólatras. Davi e Salomão conquistaram muitos países fora dos limites da Terra Prometida, levando suas conquistas até o Eufrates e transformando os países em províncias. Entre tantos prisioneiros, entre tantos povos submetidos ao poder hebraico, ninguém, pelo que sabemos, jamais foi punido por idolatria, embora todos fossem disso culpados; ninguém foi obrigado, pela força e penalidades, a aceitar a religião de Moisés e o culto do verdadeiro Deus. Mas, se alguém se tornasse um prosélito e quisesse adquirir cidadania, aceitaria as leis do Estado de Israel, isto é, ao mesmo tempo que abraçaria sua religião. Não o fazia coagido pelo governador, mas espontaneamente, por*

sua livre vontade. Não se submetia involuntariamente com o fito de mostrar obediência, mas a buscava e a solicitava como um privilégio. Assim que se tornasse um cidadão, submetia-se às leis da comunidade, que proibiam a idolatria dentro dos limites da terra de Canaã. Mas esta lei não fazia provisão aos povos residentes fora desses limites.

Eis o que diz respeito ao culto externo. Consideremos agora a fé.

Os artigos de religião são em parte práticos e em parte especulativos. Embora ambos condigam com o conhecimento da verdade, estes terminam simplesmente no entendimento, enquanto aqueles influenciam de algum modo a vontade e os costumes. Por conseguinte, opiniões especulativas e artigos de fé (conforme se denominam), que exigem apenas que se creia neles, de nenhum modo podem ser impostos a qualquer igreja pela lei civil. Pois o que se consegue ao ordenar pela lei a alguém o que não pode fazer, por mais que se queira forçá-lo? Acreditar que isto ou aquilo é verdadeiro não depende de nossa vontade. Mas já dissemos o suficiente a tal respeito. Neste caso, dirão, pelo menos deixemos que o homem professe o que acredita. Deste modo, poderá mentir a Deus e aos homens para salvar sua alma! Eis, certamente, uma religião superior! Se o magistrado pensa que pode salvar assim os homens, é evidente que pouco entende do caminho da salvação. E, se não o faz com o fito de salvá-los, por que demonstra tanta solicitude com relação aos artigos da religião que os torna obrigatórios por lei?

Ademais, o magistrado não deve proibir que se mantenham ou se professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja porque não dizem respeito aos direitos civis de seus súditoss. Se um católico acredita ser realmente o corpo de Cristo o que outro homem chama de pão, isso não redunda em prejuízo ao vizinho. Se um judeu não acredita que o Novo Testamento é a palavra de Deus, em nada altera quaisquer direitos civis. Se um pagão tem dúvidas acerca dos dois Testamentos, não se deve portanto puni-lo como cidadão desonesto. O poder do magistrado e as propriedades dos cidadãos estão igualmente assegurados se alguém acredita ou não nessas coisas. Admito de bom grado que essas opiniões são falsas e absurdas. Não cabe, todavia, às leis fundamentar a verdade das opiniões, mas tratar da segurança e proteção da comunidade e dos bens de cada homem. Realmente, isso não é causa de arrependimento. Porque, na realidade, a verdade bastaria a si mesma se fosse de vez deixada modificar-se por si mesma. Ela não recebeu, e jamais receberá, muita assistência do poder dos homens importantes, que nem sempre a reconhecem ou a acolhem bem. Ela não necessita da força para instalar-se no espírito dos homens, nem é ensinada pelo intérprete das leis. São os erros que prevalecem por meio de auxílio alheio e externo. Se a verdade não conquista o entendimento por si mesma e por sua própria luz, não pode fazê-lo por nenhum reforço estranho. Mas isso é suficiente sobre o assunto. Passemos às opiniões práticas.

A integridade da conduta, que não consiste num aspecto desprezível da religião e da piedade sincera, diz respeito também à vida civil, e nela repousa a salvação tanto da alma humana como da comunidade. As ações morais pertencem portanto à jurisdição tanto do tribunal externo como do interno, e estão sujeitas aos domínios do governo civil e do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência. Neste ponto, portanto, existe o perigo de que um desses pode infringir o direito do outro, fazendo nascer a discórdia entre os guardiães da paz e da alma. Se for, porém, rigorosamente observado o que afirmei acima acerca dos limites do governo, tais obstáculos serão removidos com facilidade nesse assunto.

Todo ser mortal possui alma imortal, que pode alcançar felicidade ou miséria eternas. Como, porém, a salvação da alma depende de atos e crenças prescritos por Deus com respeito às coisas desta vida, que são necessárias para se obter o favor de Deus,

segue-se disso o seguinte: 1) acima de tudo, o homem é obrigado a observar tais coisas, devendo empregar o máximo cuidado, aplicação e diligência para alcançá-las e realizá-las, pois não há nada em sua condição de ser mortal comparável à eternidade; e 2) como uma pessoa não viola os direitos de outrem por estar equivocada em seu culto, ou não prejudica a outros homens por não querer participar de suas corretas opiniões religiosas, e, enfim, como sua perdição não prejudica a ascensão dos outros, segue-se que cuidar de sua própria salvação é exclusivo a cada pessoa. Não gostaria, porém, que isso fosse entendido como se quisesse excluir todas as admoestações caridosas e esforços para refutar os erros humanos, os quais são, realmente, um dos maiores deveres dos cristãos. Qualquer pessoa pode empregar quantas exortações e argumentos desejar, a fim de salvar a outrem; mas deve evitar toda a força e compulsão, e nada deve ser feito com vistas ao domínio. Em tais assuntos ninguém é obrigado a obedecer às admoestações ou injunções de outro, exceto às que ele próprio tenha escolhido. Com respeito a sua salvação, todo homem tem autoridade suprema e final para julgar por si mesmo, porque ele sozinho está empenhado, e ninguém pode ver-se prejudicado devido a sua conduta.

Além de sua alma imortal, o homem tem sua vida neste mundo. Ela é precária e de duração incerta, e para sustentá-la necessita de conveniências terrenas, que obteve, ou deve obter, pela labuta e diligência. Como as coisas necessárias para viver bem e feliz não nascem espontaneamente, o homem é sobrecarregado por mais esta responsabilidade. Sendo, porém, os homens tão desonestos que a maioria prefere usufruir dos frutos do trabalho de outros homens, em lugar de trabalhar para se prover do necessário, segue-se que, para proteger suas posses, riqueza e propriedade, como ainda sua liberdade e vigor corporal, que são seus recursos para subsistirem, os homens são obrigados a entrar em sociedade uns com os outros, de modo que, por meio de assistência mútua e combinação de forças, cada homem possa assegurar-se da propriedade de coisas que são úteis à vida. Entrementes, deixando a cada um o cuidado da respectiva salvação eterna, cuja obtenção não pode ser auxiliada pela diligência de outro homem, nem cuja perda importa em dano para outro homem, nem ainda a esperança para alcançá-la pode ser tirada dele por qualquer força. Unidos, porém, os homens em sociedade civil, mediante acordos mútuos de assistência para a defesa das coisas desta vida, podem ver-se, não obstante, privados de seus bens, quer pelo saque e fraude de seus concidadãos, quer por ataque hostil do exterior. O remédio para este mal consistirá em armas, riqueza e união entre os cidadãos; o recurso para os outros são as leis. A sociedade confia aos magistrados o cuidado de todas essas coisas e o poder de usá-las. Esta é a origem, estes são os usos e os limites do poder legislativo, que é o poder supremo, em qualquer comunidade, a saber, prover segurança para as posses particulares dos indivíduos, como ainda para toda a gente e seus interesses públicos; podendo, assim, florescer e aumentar em paz e prosperidade, e, na medida do possível, ser salva por sua própria força contra a invasão estrangeira.

Sendo isso estabelecido, entende-se facilmente os fins que determinam as prerrogativas do magistrado para formular leis: o bem público em assuntos terrenos ou mundanos, que é a única razão para iniciar a sociedade e o único objeto da comunidade uma vez formada; e, por outro lado, a liberdade facultada aos homens em assuntos que dizem respeito à vida futura: cada um pode fazer o que acredita agradar a Deus, em cuja vontade se baseia a salvação dos homens. Porque se deve, antes de tudo, obediência a Deus, em seguida, às leis. Mas, perguntar-se-á, se os decretos do magistrado prescreverem algo que pareça ilegal à consciência das pessoas? Se a comunidade — respondo — é governada de boa fé, e os conselheiros do magistrado estão realmente voltados para o bem

geral dos cidadãos, isto raramente ocorrerá. Mas, se isso por acaso acontecer, afirmo que tal pessoa deve abster-se de uma ação julgada por sua consciência ilegal, embora tenha que se submeter ao castigo, que não é ilegítimo para ele suportar. Desde que o julgamento particular de qualquer pessoa com relação à lei, decretada em assuntos políticos, visando ao bem público, não suprime a obrigação a esta lei, nem merece tolerância. Mas se a lei diz respeito a coisas que estão fora da alçada do magistrado, como, por exemplo, que o povo, ou qualquer parte dele, seja obrigado a aceitar religião estranha e adotar novos ritos; os que discordarem disso não devem ser coagidos por essa lei, porque a sociedade política foi instituída unicamente para assegurar a cada pessoa a posse de coisas desta vida; e com nenhum outro propósito. O cuidado da alma e de assuntos espirituais, que não pertencem e não se subordinam ao Estado, é reservado e mantido por cada indivíduo. Deste modo, a proteção da vida e das coisas que se referem à vida é função do Estado, e a preservação delas para seus possuidores consiste em dever do magistrado. Portanto, essas coisas terrenas não podem ser tiradas deste homem e dadas para aquele ao bel-prazer do magistrado, e o que é posse pessoal de alguém não pode ser nem mesmo pela lei distribuído entre seus concidadãos, porque isso não diz respeito de nenhum modo ao governo civil, se baseado na religião; porque, sendo verdadeira ou falsa, não prejudica os interesses mundanos dos concidadãos, estando tais interesses sob exclusiva dependência do governo civil.

No entanto, se o magistrado — perguntarão — acredita que isso é feito com vistas ao bem público? Do mesmo modo que o julgamento privado de qualquer pessoa, apesar de equivocado, não a isenta de modo algum do cumprimento à lei, o julgamento privado (como o denomino) do magistrado não lhe adiciona nenhum novo direito para impor leis aos seus súditos, porque isto não foi nem pode ser-lhe concedido pela constituição da comunidade. Menos ainda se o magistrado faz isso para enriquecer, ampliar seus companheiros e os membros de sua seita com o espólio dos outros. Mas, perguntam-me, se o magistrado acredita estar governando sem transbordar seu poder e voltado para o benefício da comunidade, embora seus súditos acreditem no oposto disso? Quem será o juiz entre eles? Respondo que apenas Deus, porque não há juiz na terra para decidir entre o legislador e o povo. Afirmo que, neste caso, apenas Deus pode decidir, pois ele no julgamento final pagará a cada um segundo o que merecer, isto é, de acordo com a sinceridade e retidão de cada um, visando promover a piedade, a paz e o bem público. Poderão dizer: mas o que deverá ser feito nesse ínterim? Julgo que o cuidado primordial do homem consiste em sua própria alma, devendo fazer o máximo para manter a paz, embora poucos pensem que existe paz onde vêem tudo devastado.

Há dois tipos de controvérsias entre os homens, uma estabelecida pela lei, a outra pela força, e são de natureza tal que uma termina onde a outra principia. Mas não é minha tarefa inquirir até onde os direitos dos magistrados se estendem nas diferentes nações. Sei apenas o que usualmente ocorre quando nascem disputas na ausência de juiz. Dir-se-á que, sendo o magistrado o mais forte, fará predominar sua maneira e seu ponto de vista. Sem dúvida, respondo, mas a presente questão diz respeito à regra da ação correta e não ao surgimento de casos duvidosos.

Mas, para retomar os casos particulares, afirmo: 1) não devem ser toleradas pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade civil. Exemplos desse tipo são raros em qualquer igreja. Porque nenhuma seita chegará a tal grau de loucura que a leve a pensar adequado pregar, como doutrinas da religião, coisas que solapem manifestamente os fundamentos da sociedade, sendo, portanto, condenadas pelo jul-

gamento de todos os homens, pois colocaria em perigo seu próprio interesse, paz e reputação.

2) Um mal mais secreto, apesar de mais perigoso para a comunidade, verifica-se quando os homens se atribuem a si mesmos, e aos de sua própria seita, certa prerrogativa peculiar, contrária ao direito civil, mas disfarçada por palavras capciosas designadas a deitar poeira nos olhos das pessoas. Já que é raro deparar com homens que ensinem, clara e francamente, que a palavra não deve ser cumprida, que um príncipe pode ser destituído de seu trono por qualquer seita, ou que apenas a eles cabe o domínio de todas as coisas. Porque tais noções, formuladas franca e claramente, despertariam imediatamente a atenção do magistrado e abririam os olhos da comunidade para vigiar e prevenir que esse mal oculto em seu seio se espalhe em todas as direções. No entanto, encontramos pessoas dizendo a mesma coisa com outras palavras. Que mais dizem os que ensinam que não se deve cumprir a promessa feita aos hereges? Entendem, certamente, que o privilégio de transgredir o prometido lhes pertence, pois declaram hereges todos os que não são de sua comunidade, ou, pelo menos, podem assim denominar quem quer que julguem conveniente. Qual é o efeito de afirmar que reis excomungados perdem seus reinos, senão que eles se arrogam o poder para depor reis, desde que reivindicam o direito exclusivo de excomunhão para a sua hierarquia? Este domínio fundado na graça consiste, em última análise, numa afirmativa implicando que os que a mantêm são dotados da posse de todas as coisas, pois não serão tão modestos a ponto de recusarem acreditar, ou ao menos professar, que eles próprios são os verdadeiros piedosos e crentes. Aqueles, portanto, e outros semelhantes, que atribuem para si mesmos a crença, a religião e a ortodoxia, e em assuntos civis se atribuem qualquer privilégio ou poder acima de outros mortais; ou que sob pretexto da religião reivindicam qualquer espécie de autoridade sobre os homens que não pertencem à sua comunidade eclesiástica, ou os que de certo modo estão separados dela, a estes, digo, não cabe qualquer direito a ser tolerados pelo magistrado, nem tampouco aqueles que recusam ensinar que os dissidentes de sua própria religião devem ser tolerados. Visto que essas doutrinas e outras semelhantes significam que, sendo dada a oportunidade, atacarão as leis da comunidade, a liberdade e propriedade dos cidadãos, e que pedem licença para serem tolerados pelo magistrado enquanto não tiverem mantimentos e forças suficientes para executarem o seu ataque?

3) Não cabe a esta igreja o direito de ser tolerada pelo magistrado, pois constitui-se de tal modo que todos seus membros ipso facto *se transformam em súditos e serviçais de outro príncipe. Uma vez que o magistrado permitiria uma jurisdição estrangeira em seu próprio território e cidades, como ainda que seu próprio povo se alistasse como soldado contra seu próprio governo. Nem a inútil e falaz distinção entre a corte e a Igreja oferece qualquer remédio contra esse mal; pois, estando ambas igualmente sujeitas à autoridade absoluta da mesma pessoa, que não pode apenas persuadir os membros da própria igreja a aceitar tudo quanto lhes agrada, seja algo em si mesmo espiritual, seja algo que tende para assuntos espirituais, mas também de ordená-los sob pena de fogo eterno. É absurdo alguém se denominar maometano apenas em religião, mas ser em tudo mais súdito fiel de magistrado cristão, enquanto ao mesmo tempo admite dever cega obediência ao mufti de Constantinopla, que por sua vez é totalmente subserviente ao imperador otomano, formulando os oráculos imaginados dessa religião segundo a este agrade. Mas esse turco vivendo entre cristãos repudiaria mais obviamente o governo cristão se reconhecesse a mesma pessoa como o chefe da Igreja e o supremo magistrado.*

4) Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade

humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. Quanto às outras opiniões práticas, embora não isentas de erros, se não tendem a estabelecer domínio sobre outrem, ou impunidade civil para as igrejas que as ensinam, não pode haver motivo para que não devam ser toleradas.

Resta-me dizer algumas palavras acerca dessas assembléias conhecidas por colocarem os maiores obstáculos no caminho da doutrina da tolerância, porque são popularmente encaradas como focos de sedição e sementeiras de facções, o que possivelmente foram certa vez. Mas isso não aconteceu devido a algo peculiar à índole delas próprias, mas pelas circunstâncias infelizes de liberdade oprimida ou mal formulada. Essas acusações cessariam imediatamente se a lei da tolerância fosse aprovada garantindo a quem de direito, de modo que todas as igrejas seriam obrigadas a ensinar e estabelecer como fundamento de sua própria liberdade o princípio de tolerância para com as outras, mesmo quando dissentem entre si em questões sagradas, e que ninguém deveria ser coagido em matéria de religião por nenhuma lei ou força. O estabelecimento desse único princípio suprimiria a base para reclamações e tumultos em nome da consciência; e, uma vez removidas as causas de descontentamentos e animosidades, nada restaria nestas assembléias que não fosse mais pacífico e menos capaz para produzir distúrbios políticos do que em quaisquer outras reuniões. Passemos, pois, a examinar em pormenores o teor dessas acusações.

Dirão que as assembléias e reuniões colocam em perigo a comunidade e ameaçam a paz pública. Se assim fosse, por que há diariamente uma tal multidão no mercado, tal agrupamento nos tribunais de justiça, por que os homens se unem em corporações e se comprimem nas cidades? Dirão que essas assembléias são civis, ao passo que estamos criticando as assembléias eclesiásticas. Ao que respondo: como se as assembléias mais remotas dos negócios civis fossem as mais aptas para complicá-los! Dirão que as assembléias civis são compostas de homens que diferem uns dos outros em questões de religião, mas as reuniões eclesiásticas são de pessoas que esposam todas as mesmas opiniões. Como se a concordância em questões sagradas e a salvação das almas importassem em conspiração contra a comunidade! Como se os homens fossem tão mais ardentemente unânimes em religião quão menos liberdade tivessem de se reunirem em público. Contudo, ainda insistirão que as assembléias civis estão franqueadas para quem quiser entrar, ao passo que os conventículos religiosos servem como centros apropriados a maquinações secretas e clandestinas. Não concordo que todas as assembléias civis se encontrem franqueadas a todos, do mesmo modo que não estão as corporações e entidades semelhantes. Se, porém, certas reuniões religiosas são privadas, quem deve ser censurado por isso, os que assim desejam ou os que as proibiram de ser públicas? Poderão dizer que a comunhão em assuntos sagrados sendo, possivelmente, o vínculo mais forte entre as mentes humanas, é, portanto, o mais perigoso. Se isso for verdade, por que o magistrado não teme sua própria igreja e por que não proíbe suas assembléias como ameaças a si próprio? Argüirás que pelo fato de ele ser membro e o chefe dela. Como se ele não fosse também parte da comunidade, e o chefe de todo o povo!

Falemos francamente. O magistrado teme as outras igrejas e não a sua, porque favorece e trata bem de sua igreja, sendo severo e cruel com as outras. Enquanto esta é tratada por ele como crianças, merecedoras até de suas brincadeiras. Ao passo que aquelas, embora seus membros tenham vida impecável, são por ele escravizadas, sendo seus membros freqüentemente recompensados com trabalho forçado, prisão, confiscação de

propriedade e morte. Enquanto favorece uma, a outra é constantemente castigada. Mude, todavia, o magistrado de posição, ou gozem os dissidentes dos mesmos direitos dos outros cidadãos em negócios civis, e verificar-se-á imediatamente que termina o medo das reuniões religiosas. Não é pelo fato de os homens se agruparem em torno de uma religião que se dividem em facções antagônicas, mas porque a opressão os torna miseráveis. Os governos justos e moderados são por toda parte tranqüilos e seguros; mas, quando os homens são oprimidos pela injustiça e tirania, eles são sempre recalcitrantes. Sei que muitas das sedições começam freqüentemente por pretexto de religião; mas é igualmente verdadeiro que no interesse da religião os súditos são freqüentemente maltratados e vivem miseravelmente. Creiam-me, pois, que esses distúrbios não resultam de qualquer temperamento particular desta ou daquela igreja ou sociedade religiosa, mas da disposição comum dos homens, que, quando arcam com sofrimento injusto, tentam sacudir a canga que oprime seus pescoços. Suponhamos que a religião fosse excluída dessa consideração, e que as características físicas fossem encaradas como as bases das distinções, e que os homens de cabelos pretos ou olhos verdes fossem tratados diversamente dos outros cidadãos, de sorte que não pudessem comprar ou vender livremente, e fossem proibidos de desempenhar suas profissões; que os pais fossem despojados da educação e cuidado de seus filhos; que os tribunais lhes estivessem fechados ou predispostos contra eles. Por que não se pensará que o magistrado terá tanto a temer desses, que nada têm em comum exceto a perseguição e as cores de seus cabelos e olhos, como dos outros associados pela religião? Alguns se associam por negócio e lucro, outros, que estão desocupados, para se divertirem. Alguns se reúnem mediante relação social porque vivem na mesma cidade e moram na mesma vizinhança; outros reúnem-se para participarem do mesmo culto religioso. Mas há apenas uma coisa que reúne as pessoas para a sedição, ou seja, a opressão.

Como — dirão — querem que as pessoas se reúnam para o serviço divino contra a vontade do magistrado? Por que — respondo — contra a vontade dele? A função delas é legal e necessária. Contra a vontade do magistrado, dizem? É disso que me queixo; esta é a fonte do mal, e o desastre que caiu sobre o nosso Estado. Por que as reuniões seriam menos admissíveis na igreja do que no teatro ou na praça? A congregação de uma igreja não é mais viciosa ou turbulenta do que outra em qualquer parte. Em última análise, todo o assunto se reduz simplesmente a isto: as pessoas são maltratadas e, portanto, não se pode suportá-las. Suprima-se a injustiça, a discriminação legal contra elas, modifiquem-se as leis, cancelem-se as penalidades a que são submetidas, e tudo se tornará tranqüilo e seguro. Ademais, os que discordam da religião do magistrado julgar-se-ão tanto mais inclinados a manter a paz na comunidade porque estarão em melhor situação nesse lugar do que em qualquer outra parte; e todas as congregações distintas, como outros tantos guardiães da paz pública, manterão severa e recíproca fiscalização de suas ações, para que não sejam tramadas quaisquer inovações, para que nada se inove na forma do governo, porque não podem esperar nada melhor do que já desfrutam, isto é, condições iguais às de seus concidadãos sob governo justo e moderado. Ora, se se considera que a igreja concorda com o príncipe em matéria de religião e como o principal apoio de qualquer governo civil, simplesmente pelo fato, como já mostrei, de o magistrado ser bondoso e as leis favoráveis, bem maior e mais forte será preservada a segurança da comunidade se todos os bons súditos, não importa a que igreja pertençam, gozem de igual favor do príncipe e igual benefício das leis, sem nenhuma distinção por causa da religião, tendo apenas os criminosos e os ofensores da paz civil motivos para temer a severidade das leis?

Enfim, para concluirmos, o que visamos são os mesmos direitos concedidos aos outros cidadãos. É permitido cultuar Deus pela forma romana (católica)? Que seja também permitido fazê-lo pela maneira de Gênova. É permitido falar latim na praça do mercado? Os que assim desejarem poderão igualmente falá-lo na igreja. É legítimo para qualquer pessoa em sua própria casa ajoelhar, ficar de pé, sentar-se ou fazer estes ou outros movimentos, vestir-se de branco ou preto, de roupas curtas ou compridas? Que não seja ilegal comer pão, beber vinho ou lavar-se com água na igreja; em suma, tudo o que a lei permite na vida diária deve ser permitido a qualquer igreja no culto divino. Que por esses motivos nada sofram a vida, o corpo, a casa ou a propriedade de quem quer que seja. Se se permite em seu país uma igreja dirigida por presbíteros, por que não permitir igualmente uma igreja dirigida por bispos, para os que assim desejarem? Administrada por uma ou várias pessoas, a autoridade eclesiástica é a mesma por toda parte, nem tem qualquer jurisdição sobre questões civis, nem poder algum de compulsão, nem se referem ao governo da igreja as riquezas e rendas anuais. Estas reuniões eclesiásticas e sermões justificam-se segundo comprovação da experiência pública. Se os permitem a cidadãos de certa igreja ou seita, por que não a todas? Se alguma conspiração contra a paz pública é tramada numa reunião religiosa, deve ser reprimida do mesmo modo e não diversamente, como se tivesse ocorrido numa feira. Se um sermão numa igreja contém algo sedicioso, deve ser punido da mesma maneira como se tivesse sido pregado na praça do mercado. Essas reuniões não devem ser santuários para homens facciosos ou corruptos. Por outro lado, uma reunião na igreja não deve ser menos legal do que na corte, nem deve uma reunião de alguns cidadãos ser mais repreensível do que a de outros. Ninguém deve ser transformado em objeto de ódio ou suspeita devido às faltas de outras pessoas, mas unicamente por seus próprios malefícios. Devem ser punidos e suprimidos os homens que são sediciosos, assassinos, ladrões, adúlteros, caluniadores, etc., não importa a que igreja pertençam, nacional ou não. Mas aqueles cuja doutrina é pacífica e cujas condutas são puras e impolutas devem estar em termos de igualdade com os seus concidadãos. Se se permitirem a alguns assembléias, reuniões solenes, celebrações de dias festivos, sermões e culto público, tudo isso deve ser igualmente permitido aos presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, quacres e outros. Na realidade, falando francamente, como convém de homem a homem, não se devem excluir os pagãos, nem os maometanos e nem judeus da comunidade por causa da religião. O Evangelho não o ordena. A Igreja, que não julga os que estão de fora (1 Cor *5, 12.13), não o deseja. A comunidade, que recebe e incorpora homens enquanto homens na medida em que são honestos, pacíficos e trabalhadores, não o exige. Permitiremos ao pagão que trate e negocie em nosso país, proibindo-o de rezar e prestar culto a Deus? Se permitimos aos judeus terem propriedades e casas próprias, por que não lhes permitir que tenham sinagogas? Será a doutrina deles mais falsa, seu culto mais abominável ou sua associação mais perigosa se se reúnem em público em lugar de casas particulares? Mas, se tais coisas são concedidas aos judeus e pagãos, tornar-se-á pior a condição dos cristãos numa comunidade cristã?*

Dirão que sim, certamente, porque têm maior tendência a facções, tumultos e guerras civis. Caberá a culpa à religião cristã? Se assim for, a religião cristã será certamente a pior de todas as religiões, não devendo abraçá-la qualquer indivíduo nem tolerá-la qualquer comunidade. Pois, se tal for o espírito, a natureza da própria religião cristã, ser turbulenta e destruidora da paz civil, a própria igreja que o magistrado favorece não será sempre inocente. Mas longe de nós dizer algo de semelhante dessa religião que mais se opõe à cobiça, ambição, discórdia, disputas e desejos terrenos, e é a mais modesta e pacífica das religiões que jamais existiram. Portanto, devemos buscar outra causa para os

males do que atribuí-los à religião. E, se consideramos corretamente, descobriremos consistir totalmente no assunto que estou discutindo. Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião. Os líderes da Igreja, movidos pela avareza e desejo de domínio, têm usado de todos os meios para excitar e avivar contra os não ortodoxos tanto o magistrado, cuja ambição o torna freqüentemente incapaz de oferecer-lhes resistência, como o povo, que é sempre supersticioso e portanto cabeça vazia; ademais, têm pregado, em oposição às leis do Evangelho e aos preceitos da caridade, que os cismáticos e hereges devem ser despojados de suas posses e destruídos, confundindo, deste modo, duas coisas completamente diferentes: a Igreja e a comunidade. Como na vida prática é difícil convencer os homens a aceitarem pacientemente serem despojados dos bens que adquiriram mediante trabalho honesto, e, contrariamente a todo direito eqüitativo, não só humano como divino, serem lançados como presa à violência e espoliação de outros homens, especialmente quando são inteiramente destituídos de culpa; e quando o assunto em questão de modo algum diz respeito à lei civil, mas à consciência individual e à salvação de sua própria alma, sendo disso unicamente responsável Deus. À vista disso, é cabível antecipar que esses homens, por terem crescido sob temor dos males que lhes são infligidos, devem finalmente se persuadir da justiça de combater a força pela força, defendendo com as armas ao seu dispor os direitos que Deus e a Natureza lhes facultaram, podendo ser julgados apenas quando cometem crimes e não por causa da religião? Tem sido este o curso de eventos comprovados com abundância pela História, sendo, portanto, razoável supor que o mesmo ocorrerá no futuro, se o princípio de perseguição religiosa prevalecer, tanto por parte do magistrado como do povo, e se os que devem servir de escudeiros da paz e da concórdia incitarem os homens às armas ao som da trombeta de guerra, soprada com toda a força de seus pulmões. É de admirar que os magistrados tolerem esses incendiários e perturbadores da paz pública, se não transparecesse terem sido convidados para participar dos espólios, usando freqüentemente da própria cobiça e orgulho como meio de aumentar o próprio poder. Quem não vê que estes bons homens são mais ministros do governo do que ministros do Evangelho; que têm adulado a ambição dos príncipes e o domínio de quem é poderoso, e devotado todas as suas energias a promover na comunidade a tirania que de outro modo não conseguiriam estabelecer na Igreja? Geralmente, tem sido esse o acordo entre Igreja e Estado; se, ao contrário, cada um deles se confinasse dentro de suas fronteiras — um cuidando apenas do bem-estar material da comunidade, outro da salvação das almas — possivelmente não haveria entre eles nenhuma discórdia. Temos, porém, vergonha de dizer algo tão escandaloso. Deus, Todo-Poderoso, permita que se pregue finalmente o Evangelho da paz, e que os magistrados civis, tornando-se mais ansiosos para conformar a própria consciência à lei de Deus do que forçar outros homens pelas leis humanas, devem, como pais de seu próprio país, orientar todos os seus conselhos e esforços para promover o bem público civil de todos os seus filhos, exceto somente daqueles que forem arrogantes, dolosos e perversos; e que todos os sacerdotes, que se gabam de ser os sucessores dos apóstolos, seguindo pacífica e modestamente nos passos dos apóstolos, sem se imiscuírem com os negócios do Estado, devem se aplicar inteiramente para promover a salvação das almas.

Adeus.

Talvez não seja fora de propósito acrescentar algumas palavras acerca da heresia e do cisma. Um maometano não é, nem pode ser, herege ou cismático para o cristão; e se uma pessoa qualquer abandona a fé cristã a favor da islâmica, nem por isso se torna herege ou cismática, mas apóstata e infiel. Ninguém põe isso em dúvida; e assim parece que membros de religiões diferentes não podem ser hereges ou cismáticos uns para os outros.

Devemos investigar, portanto, quais homens são da mesma religião. A tal respeito, é evidente pertencerem à mesma religião os que têm a mesma regra de fé e culto divino; mas os que não participam da mesma regra de fé e culto são de religiões diferentes. Desde que tudo que diz respeito a determinada religião se encontra contido nessa regra, segue-se, necessariamente, que quantos estiverem de acordo acerca da mesma regra fazem parte da mesma religião, e vice-versa. Assim, os turcos e cristãos são de religiões diferentes, porque estes reconhecem como regra da religião a Sagrada Escritura, e aqueles o Alcorão. Pela mesma razão, a denominação de cristão pode compreender religiões diferentes. Papistas e luteranos, embora ambos sejam obviamente cristãos, pois professam fé em nome de Cristo, não pertencem à mesma religião, porque os últimos somente reconhecem a Sagrada Escritura como a regra e fundamento da religião que professam, enquanto os primeiros, além da Sagrada Escritura, incluem tradições e decretos dos papas, considerando-os como a regra da religião. Os cristãos de São João, como são denominados, e os cristãos de Gênova pertencem a religiões diferentes, embora ambos se denominem cristãos, porque estes somente aceitam a Sagrada Escritura enquanto aqueles adotam não sei que tradições como regra de religião. Estabelecendo isto, segue-se:

1. Que a heresia consiste na separação que se faz em uma comunidade eclesiástica entre homens da mesma religião devido a certas doutrinas que não são compreendidas pela própria regra.

2. Que, entre os que reconhecem unicamente a Sagrada Escritura como regra de fé, a heresia consiste na separação que se introduz na comunidade cristã por causa de doutrinas que não constam de termos expressos da Sagrada Escritura.

Esta separação pode dar-se por duas maneiras:

1. Quando a maioria — ou em virtude do patrocínio da parte mais forte pelo magistrado — de uma igreja se separa dos outros membros excluindo-os da comunidade porque não professam a mesma crença em certas doutrinas não contidas expressamente nas palavras da Escritura. Porque não é o pequeno número dos que se separam, nem a autoridade do magistrado, que podem tornar qualquer pessoa culpada de heresia, mas simplesmente é herege quem divide a Igreja em facções, introduz nomes e sinais de distinção, e voluntariamente faz a separação devido a tais doutrinas.

2. Quando alguém se separa da comunidade de uma igreja porque esta não professa publicamente certas doutrinas que a Sagrada Escritura não ensina expressamente.

Uns e outros são hereges porque erram em questões fundamentais e erram obstinada, deliberada e conscientemente. Por terem estabelecido a Sagrada Escritura como o único fundamento da fé, instituem, contudo, outro fundamento, a saber, proposições que não são encontradas em nenhuma parte da Sagrada Escritura, e, porque outros se recusam a reconhecer e se basearem nestas opiniões adicionais, que eles acrescentaram à Sagrada Escritura, como se fossem necessárias e fundamentais, portanto separam-se da Igreja, seja por expulsarem os outros, seja por se retirarem dela. Nem tem qualquer significado para eles dizerem que concordam com a Escritura suas confissões e artigos de fé bem como com a analogia da fé, porque, se forem formulados expressamente pela Escritura, não pode haver dúvidas sobre eles, porque todos acreditam que essas, e todas as doutrinas desse gênero, são fundamentais, porque são divinamente inspiradas. Entre-

tanto, se disserem compreender os artigos por eles exigidos serem conseqüências deduzidas da Sagrada Escritura, agirão bem se professarem o que acreditam concorde com a regra da fé, isto é, com a Sagrada Escritura; agirão, porém, muito mal se tentarem impô-los aos outros, que não lhes parecem como as doutrinas indubitáveis da Sagrada Escritura; e provocar separação por motivos desta ordem, que não são nem podem ser fundamentais, implica tornar-se herege. Visto que não acredito que pessoa alguma chegou a tal grau de loucura a ponto de ousar admitir que suas inferências e interpretações da Sagrada Escritura estão divinamente inspiradas, equiparando os artigos de fé que modelou segundo sua própria fantasia à autoridade da Sagrada Escritura. Reconheço que existem certas proposições tão em harmonia com a Sagrada Escritura que ninguém pode negar terem sido delas extraídas, mas quanto a estas, portanto, não pode haver controvérsia. Não devemos, todavia, impor sobre outra pessoa, como se fosse um artigo de fé necessário, pelo fato de parecer-nos uma legítima dedução da Sagrada Escritura, e por acreditarmos que está de acordo com a regra de fé; a menos que pensemos ser facultado aos outros direito semelhante para nos impor suas opiniões, vendo-nos assim forçados a aceitar e professar todas as doutrinas contraditórias dos luteranos, calvinistas, protestantes, anabatistas e outras seitas que os inventores de símbolos, sistemas e confissões estão acostumados a proclamar e pressionar aos que os seguem como deduções genuínas e necessárias da Sagrada Escritura. Só posso admirar a indesculpável arrogância dos que pensam que podem explicar tudo quanto for necessário à salvação mais clara e lucidamente do que o Espírito Santo, que é a sabedoria eterna e infinita.

É o bastante quanto à heresia, palavra que no uso corrente só se aplica às doutrinas. Consideremos agora o cisma, defeito bem próximo daquele; pois estas duas palavras, parece-me, significam separação mal fundada na comunidade eclesiástica feita acerca de coisas que não são necessárias. Mas, desde que o uso, que é a lei que decide o que é correto em matéria de linguagem, decidiu que a heresia deve se relatar aos erros de fé, e o cisma aos do culto e disciplina, devemos considerá-los sob essa distinção.

O cisma, pois, pelas razões acima mencionadas, nada mais é do que a separação feita na comunidade da Igreja em virtude de algo que não constitui parte necessária tanto do culto divino como da disciplina eclesiástica. Entretanto, nada no culto divino ou disciplina eclesiástica pode ser necessário à comunidade cristã senão o que Cristo, nosso legislador, ou os apóstolos, por inspiração do Espírito Santo, ordenaram por palavras expressas.

Numa palavra: quem nada nega daquilo que a Palavra de Deus expressou claramente, e não faz uma separação devida a algo que não se encontra explicitamente incluído no texto sagrado, não pode ser um herege ou cismático, embora tenha sido difamado por algumas dessas seitas que se denominam cristãs, e embora algumas ou todas elas o declarem inteiramente privado do verdadeiro cristianismo.

Tudo isso poderia ter sido exposto mais elegantemente e completamente, mas para uma pessoa de seu discernimento bastam essas sugestões.

SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO

ENSAIO RELATIVO À VERDADEIRA ORIGEM EXTENSÃO E OBJETIVO DO GOVERNO CIVIL*

Tradução de E. Jacy Monteiro

* Este é o segundo dos *Dois Tratados sobre o Governo,* publicados em 1690. O primeiro tratado é uma refutação da obra *Patriarca* (1680), de Sir Robert Filmer, que defende a monarquia absoluta. (N. do E.)

CAPÍTULO I

1. Tendo-se mostrado no discurso anterior:[1]

(1) que Adão não tinha, seja por direito natural de paternidade ou por doação positiva de Deus, autoridade de qualquer natureza sobre os seus filhos ou domínio sobre o mundo, conforme se pretende;

(2) que, se os tivesse, nenhum direito a eles, contudo, teriam seus herdeiros;

(3) que, se os herdeiros os tivessem, como não existe qualquer lei da natureza ou lei positiva de Deus determinando qual o herdeiro verdadeiro em todos os casos que se possam apresentar, o direito de sucessão, e, em conseqüência, o de exercer o mando, não poderia ter sido determinado com toda exatidão;

(4) que, mesmo no caso de ter sido este determinado, estando o conhecimento de qualquer que seja a linha mais antiga da posteridade de Adão há tanto tempo tão inteiramente perdido, não resta nas raças da Humanidade e nas famílias do mundo a menor pretensão a qualquer uma em relação à outra no sentido de ser a casa mais antiga e de possuir o direito de herança.

Todas essas premissas tendo sido, ao que me parece, claramente estabelecidas, é impossível que os governantes ora existentes sobre a Terra colham qualquer proveito ou derivem a menor sombra de autoridade daquilo que se julga ser a fonte de todo poder: o domínio privado e a jurisdição paterna de Adão; de sorte que aquele que não se inclina a supor seja qualquer governo no mundo apenas produto da força e da violência, e que os homens somente vivem juntos pelas mesmas regras dos animais, entre os quais o mais forte leva a palma, estabelecendo por esse modo as bases para perpétua desordem e discórdia, tumulto, sedição e rebelião — males contra os quais clamam tão vivamente os seguidores dessa hipótese —, terá necessariamente de descobrir outra origem para o governo, outra fonte do poder político e outra maneira de escolher e conhecer as pessoas que o exercem diferente daquela que nos ensinou Sir Robert Filmer.

2. Para este objetivo, penso não seja fora de propósito fixar o que julgo ser poder político; que o poder de um magistrado sobre um súdito pode distinguir-se do pátrio poder sobre os filhos, do senhor sobre os fâmulos, do marido sobre a mulher, e do nobre sobre o escravo. Como todos estes poderes diversos se encontram por vezes reunidos na mesma pessoa, se a considerarmos sob estas relações diferentes, pode ser-nos útil distinguir tais poderes uns dos outros, mostrando a diferença entre um governante de comunidade, um pai de família e um comandante de galera.

[1] Locke refere-se ao *Ensaio Relativo a Certos Princípios Falsos (An Essay Concerning Certain False Principles).* (N. do E.)

3. Considero, portanto, poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público.

CAPÍTULO II

Do Estado de Natureza

4. Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição; a menos que o senhor de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de sua vontade, colocasse uma acima de outra, conferindo-lhe, por indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania.

5. O judicioso Hooker[2] considera essa igualdade dos homens pela natureza como tão evidente de per si e acima de qualquer dúvida que a toma por fundamento da obrigação de amor mútuo entre os homens, sobre o qual baseia os deveres que temos uns para com os outros, donde deriva as grandes máximas de justiça e caridade. São as seguintes as suas palavras:

"O mesmo incentivo natural levou os homens ao conhecimento de que não lhes incumbe menos amar ao próximo do que a si mesmos; por verem que tudo quanto é igual deve ter necessariamente a mesma medida; se só posso desejar receber o bem, mesmo tanto das mãos de qualquer um quanto qualquer pessoa possa desejar de todo o coração, como poderia eu esperar ver qualquer parte do meu interesse satisfeita, a menos que tenha eu próprio o cuidado de satisfazer desejo igual de outrem, que sem dúvida nele existe, eis que é também de natureza idêntica à que tenho? Oferecer-lhe algo que lhe repugne ao desejo deve necessariamente afligi-lo em todos os sentidos tanto quanto a mim; de sorte que, se pratico o mal, devo esperar por sofrimento, não havendo motivo algum para que terceiros revelem por mim maior amor do que eu mesmo lhes testemunhe; portanto, o meu desejo de ser amado pelos meus iguais em natureza tanto quanto seja possível impõe-me o dever natural de mostrar para com eles afeição igual; dessa

[2] Richard Hooker (1554?-1600), autor de *As Leis da Política Eclesiástica*, uma das obras mais influentes no desenvolvimento da teoria política a partir do pensamento medieval para o conceito dos direitos naturais. Exerceu profunda influência sobre Locke, conforme se pode ver pelas inúmeras citações que faz de Hooker. A obra consiste de oito livros; os livros de I a IV foram publicados em 1594, o V em 1597 e os do VI ao VIII em 1648.

relação de igualdade entre nós mesmos e terceiros que são como nós, nenhum homem ignora as várias regras e princípios estabelecidos pela razão natural para a direção da vida". (Pol. Ecl, liv. I.)

6. Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a simples conservação o exija. O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. Eis que sendo todos os homens obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio — todos servos de senhor soberano único, enviados ao mundo por ordem d'Ele, por cumprir-lhe a missão —, são propriedade d'Aquele que os fez, destinados a durar enquanto a Ele aprouver e não a uns e outros; e sendo todos providos de faculdades iguais, compartilhando de uma comunidade de natureza, não há possibilidade de supor-se qualquer subordinação entre os homens que nos autorize a destruir a outrem, como se fôssemos feitos para uso uns dos outros como as ordens inferiores de criaturas são para nós. Qualquer pessoa, da mesma sorte que está na obrigação de preservar-se, não lhe sendo dado abandonar intencionalmente a sua posição, assim também, por igual razão quando a própria preservação não está em jogo, tem de preservar, tanto quanto puder, o resto da Humanidade, não podendo, a menos que seja para castigar um ofensor, tirar ou prejudicar a vida, ou o que tende à preservação da vida, a liberdade, a saúde, os membros ou os bens de outrem.

7. E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe a lei da natureza, que importa na paz e na preservação de toda a Humanidade, põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação, pois a lei da natureza seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse os ofensores. E se qualquer um no estado de natureza pode castigar alguém por qualquer malefício que tenha feito, todos também podem fazê-lo, pois naquele estado de perfeita igualdade, em que naturalmente não existe superioridade ou jurisdição de um sobre outro, o que qualquer um pode fazer na prossecução dessa lei, todos necessariamente devem ter o direito de fazer também.

8. E assim no estado de natureza um homem consegue poder sobre outro; contudo, não é poder absoluto ou arbitrário para haver-se com um criminoso, quando sobre ele deitou as mãos, segundo a cólera apaixonada ou a extravagância da própria vontade; mas unicamente revidar, de acordo com os ditames da razão calma e da consciência, o que esteja em proporção com a transgressão, isto é, tanto quanto possa servir de reparação e restrição; eis que esses dois motivos são os únicos que autorizam legitimamente a um homem fazer mal a outro, o que implica o que chamamos castigo. Transgredindo a lei da natureza, o ofensor declara viver por outra regra que não a da razão e da eqüidade reza, tem o poder de matar um assassino, não só para impedir que outros leve, a efeito

deles; e assim o ofensor torna-se perigoso à Humanidade, quebrando o laço destinado a garanti-la contra dano ou violência. Sendo essa transgressão crime contra a espécie toda e contra a paz e a segurança estabelecida pela lei da natureza, qualquer homem, por esse motivo, em virtude do direito que tem de preservar a Humanidade em geral, pode restringir ou, quando necessário, destruir tudo quanto lhe seja prejudicial, fazendo recair sobre quem transgrediu a lei malefício tal que o leve a arrepender-se de tê-lo feito e assim impedindo-o e a outros, pelo exemplo deste, de fazer malefício semelhante. E neste caso e pelo mesmo motivo, *todos têm o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza.*

9. Não duvido que semelhante doutrina pareça muito estranha a certos homens; mas, antes que a condenem, desejo que me mostrem qual o direito que tem qualquer príncipe ou Estado para castigar ou condenar à morte um estrangeiro qualquer por crime cometido dentro das respectivas fronteiras. É certo que as leis de um Estado, em virtude da sanção que recebem pela vontade promulgada do poder legislativo, não atingem um estrangeiro; não lhe falam nem, se falassem, estaria ele obrigado a escutá-las. A autoridade legislativa, por meio da qual aquelas leis estão em vigor sobre os súditos da comunidade, não tem poder sobre ele. Os que têm o supremo poder de fazer leis na Inglaterra, na França ou na Holanda, são para um índio como o resto do mundo — homens sem autoridade; e, portanto, se pela lei da natureza qualquer homem não tem o poder de castigar ofensas contra ela praticadas, conforme julgue sensatamente merecer o caso, não vejo como os magistrados de qualquer comunidade possam castigar um forasteiro de outro país, visto como, relativamente a ele, não possuem mais poder do que o que qualquer homem pode ter naturalmente sobre outro.

10. Além do crime que consiste na violação da lei e na divergência da regra precisa da razão, em virtude da qual um indivíduo se torna degenerado e declara abandonar os princípios da natureza humana, tornando-se criatura prejudicial, há comumente dano causado a uma pessoa ou outra, e um terceiro poderá vir a ser prejudicado por aquela transgressão; caso em que aquele que foi prejudicado tem, além do direito de castigar comum a ele com outros homens, o direito particular de procurar reparação por parte de quem o prejudicou. E qualquer outra pessoa, que o achar justo, pode também a ele juntar-se, auxiliando-o a recuperar do ofensor tanto quanto possa compensá-lo pelo dano sofrido.

11. Desses dois direitos distintos — um de castigar o crime restringindo e prevenindo ofensa semelhante, direito este que está em todos; o outro de reivindicar a reparação, que pertence somente à parte prejudicada — chega-se à conclusão de que o magistrado, o qual por ser magistrado, tem em suas próprias mãos o direito comum de castigar, pode muitas vezes, quando o bem público não exige a execução da lei, relevar o castigo de ofensas criminais pela sua própria autoridade, mas não lhe é dado relevar a satisfação devida a qualquer indivíduo particular pelo dano recebido. Este, que sofreu o dano, tem o direito de exigir no próprio nome, e somente ele pode relevá-lo; a pessoa prejudicada tem o poder de apropriar-se dos bens ou serviços do ofensor pelo direito de autopreservação, como qualquer um tem o poder de castigar o crime para impedir-lhe a repetição, pelo direito que tem de preservar toda a Humanidade e de executar tudo quanto seja razoável a favor desse objetivo; e assim é que qualquer homem, no estado de natureza, tem o poder de matar um assassino, não só para impedir que outros levem a efeito

dano semelhante, que nenhuma reparação pode compensar, pelo exemplo do castigo que o espera por parte de todos, mas também para garantir os homens das tentativas de um criminoso que, tendo renunciado à razão — regra comum e medida que Deus deu aos homens —, declarou guerra contra a Humanidade, pela violência injusta e carnificina por ele cometidas contra outrem, podendo, portanto, ser destruído como leão ou tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não têm sociedade ou segurança. E nessas considerações baseia-se a grande lei da natureza: "Quem derramar o sangue do homem, pelo homem verá seu sangue derramado". E Caim estava tão inteiramente convencido de que qualquer um tinha o direito de destruí-lo, que, depois de ter assassinado o irmão, exclamou: "Quem quer que me encontre me matará", tão claramente estava esta verdade gravada no coração dos homens.

12. Pela mesma razão pode um homem no estado de natureza castigar as infrações menores daquela lei. Talvez perguntem: com a morte? Respondo: Qualquer transgressão pode ser castigada a esse ponto e com tanta severidade que baste para torná-la mau negócio para o ofensor, fazendo com que se arrependa e infundindo receio a outros que pretendam proceder de igual maneira. Qualquer ofensa que se venha a cometer no estado de natureza pode por igual ser castigada nesse mesmo estado, bem como em qualquer comunidade; embora ultrapasse o meu objetivo atual entrar aqui nos detalhes da lei da natureza, ou nas suas medidas de castigo, certo é que tal lei existe, sendo ela, igualmente, tão inteligível e clara para uma criatura racional que a estude como as leis positivas das comunidades, ainda mais, possivelmente mais clara, tanto quanto mais fácil é entender-se a razão do que as fantasias e as maquinações intrincadas dos homens, seguindo interesses contrários e ocultos formulados por meio de palavras, visto como assim é verdadeiramente a maior parte das leis municipais dos países, as quais somente são verdadeiras quando se baseiam na lei da natureza, que as regula e interpreta.

13. Não duvido que se venha a objetar a esta estranha teoria, isto é, que no estado de natureza todo o mundo tem o poder executivo da lei da natureza — que não é razoável sejam os homens juízes nos seus próprios casos, que o amor-próprio tornará os homens parciais para consigo mesmos e seus amigos, e, por outro lado, a inclinação para o mal, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição a outrem, daí se seguindo tão-somente confusão e desordem; e que, por conseguinte, Deus, com toda certeza, estabeleceu o governo com o fito de restringir a parcialidade e a violência dos homens. Aquiesço finalmente em que o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza, os quais devem, com toda certeza, ser grandes se os homens têm de ser juízes em causa própria, pois é fácil imaginar que quem foi tão injusto, que se tornou capaz de causar dano a um irmão, raramente será tão justo que a si se condene por isso; mas desejaria que quem fizer essa objeção se lembre serem os monarcas absolutos somente homens, e se o governo tiver de ser o recurso para os males que necessariamente decorrem de serem os homens juízes em causa própria, não sendo por isso de suportar-se o estado de natureza, desejo saber que espécie de governo deverá ser este, e *quão melhor* será do que o estado de natureza, em que um homem, governando uma multidão, tem a liberdade de ser juiz em seu próprio caso, podendo fazer aos súditos tudo quanto lhe aprouver, sem que alguém tenha a liberdade de formular perguntas aos que lhe executam as vontades ou de controlá-los, devendo todos a ele submeter-se, seja lá o que for que ele faça, levado pela razão, pelo erro ou pela paixão? Muito melhor será no estado de natureza, no qual os homens não estão obrigados a submeter-se à vontade injusta de outrem; e se aquele que julga julgar erroneamente no seu próprio caso ou no de terceiros, é responsável pelo julgamento perante o restante dos homens.

14. Pergunta-se muitas vezes como objeção relevante: "Onde estão ou onde estiveram algum dia homens em tal estado de natureza?" Ao que pode bastar por enquanto como resposta que, como todos os príncipes e governantes de Estados independentes por toda a parte do mundo se encontram em um estado de natureza, claro que o mundo nunca esteve, nem nunca estará, sem ter muitos homens nesse estado. Referi-me a todos os governantes de comunidades independentes, estejam ou não em liga com outros; porque não é qualquer pacto que faz cessar o estado de natureza entre os homens, mas apenas o de concordar, mutuamente e em conjunto, em formar uma comunidade, fundando um corpo político; outras promessas e pactos podem os homens fazer entre si, conservando, entretanto, o estado de natureza. As promessas e trocas para intercâmbio entre dois homens em uma ilha deserta, mencionadas por Garcilaso de la Vega, na história do Peru,[3] ou entre um suíço e um índio nas florestas da América, os vinculam, embora estejam perfeitamente em estado de natureza entre si; visto como a confiança e a manutenção da palavra pertencem aos homens como homens e não como membros da sociedade.

15. Aos que dizem que nunca houve homens em estado de natureza, não só oporei a autoridade do judicioso Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 10, onde diz:

"As leis até agora mencionadas (isto é, as leis da natureza) obrigam em absoluto aos homens, mesmo tão-só como homens, embora não tenham tido nunca qualquer camaradagem estabelecida, nem qualquer acordo solene entre si sobre o que fazer ou deixar de fazer; pois que não somos capazes por nós mesmos de nos prover de quantidades convenientes de tudo quanto precisamos para viver conforme a nossa natureza o exige, de maneira digna de homens; portanto, para suprir os defeitos e imperfeições que em nós estão, ao vivermos isolados e somente por nós mesmos, somos naturalmente induzidos a procurar comunhão e camaradagem com outros indivíduos. Tal a causa por que os homens começaram a unir-se em sociedades políticas".

A estas considerações aduzo que todos os homens estão naturalmente naquele estado e nele permanecem até que, pelo próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política; e não duvido que possa vir a esclarecê-lo na continuação deste ensaio.

[3] Garcilaso de la Vega (1539?-1616), chamado O Inca, historiador do Peru cujas obras compreendem: *La Florida del Inca; Historia del Adelantado Hernando de Soto* (1605) *Comentarios Reales que Tratan del Orígen de los Incas* — parte I, história dos Incas, publicada em 1609; parte II, a conquista do Peru, publicada *post-mortem* em 1617.

CAPÍTULO III

Do Estado de Guerra

16. O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; e, portanto, um estado que declara desígnio inalterável e calmo com relação à vida de outrem, por meio de palavra ou ação, não apaixonado ou precipitado e o coloca em estado de guerra contra aquele a quem declarou semelhante intenção, expondo de tal maneira a vida ao poder de outrem, a qual lhe poderá ser arrebatada por aquele ou por qualquer outro que a ele venha juntar-se a defendê-lo, esposando-lhe a causa; sendo razoável e justo possa eu ter o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, pois, pela lei fundamental da natureza, devendo-se preservar o homem tanto quanto possível quando nem tudo se pode preservar, dever-se-á preferir a segurança do inocente; e pode destruir-se um homem que nos vem fazer guerra ou descobriu inimizade à nossa existência, pela mesma razão que se pode matar um lobo ou um leão, porque tais homens não estão subordinados à lei comum da razão, não tendo outra regra que não a da força e da violência, podendo assim ser tratados como animais de presa, criaturas perigosas e nocivas que com toda certeza nos destruirão sempre que lhes cairmos nas mãos.

17. Daí resulta que aquele que tenta colocar a outrem sob poder absoluto põe-se em estado de guerra com ele, devendo-se interpretar este fato como declaração de desígnios contra a vida do próximo, eis que há motivos para concluir que quem de outrem se apodera sem consentimento, dele usará, segundo lhe aprouver, quando o tiver entre as mãos, chegando mesmo a destruí-lo, se assim lhe der na veneta; não há quem deseje ter alguém sob poder absoluto senão para compeli-lo pela força ao que é contra o direito da liberdade, isto é, torná-lo escravo. Livrar-se de semelhante força é a única segurança de preservação; e a razão ordena considerar como inimigo à própria preservação aquele que arrebatar a alguém a liberdade que a assegura, de sorte que quem tenta escravizar a outrem põe-se com ele em estado de guerra. Aquele que, no estado de natureza, arrebata a liberdade que cabe a qualquer um nesse estado, deve necessariamente supor-se alimentar o desígnio de arrebatar tudo mais porquanto essa liberdade é o fundamento de todo o resto; como aquele que, no estado de sociedade, arrebatasse a liberdade que pertence aos membros dessa sociedade ou comunidade, deve supor-se ter o desígnio de arrebatar tudo deles, tendo de considerar-se, portanto, como em estado de guerra.

18. Estas considerações tornam legítimo matar um ladrão que não nos fez mal nem manifestou qualquer desígnio contra a nossa vida mais do que, pelo emprego da força, apoderar-se de nós de sorte a arrebatar-nos dinheiro ou o que mais lhe convier; porque, fazendo uso da força quando não tem o direito de se apoderar de nós, seja qual for a pretensão que o anime, não temos motivo para supor que aquele que nos tira a liberdade não

nos arrebatasse tudo o mais, logo que nos tivesse em seu poder. Portanto, é-nos legítimo tratá-lo como quem se colocou em estado de guerra contra nós, isto é, matá-lo se pudermos, porquanto a tanto se arrisca ele ao introduzir um estado de guerra no qual figura como agressor.

19. E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, [4] estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súdito. Assim a um ladrão, a quem não posso fazer mal senão apelando para a lei por ter-me roubado tudo quanto possuo, posso matar quando me ataca para roubar-me tão-só o cavalo ou o casaco; porque a lei, feita para minha preservação, quando não pode interpor-se para garantir-me a vida contra a força atual, vida que, se perdida, não é suscetível de reparação, permite-me a defesa própria e o direito de guerra, a liberdade de matar o agressor, visto como este não dá tempo para que apele ao juiz comum, nem à decisão da lei, para remediar em um caso em que o mal seja irreparável. A falta de juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há juiz comum.

20. Mas, quando desaparece a força atual, cessa o estado de guerra entre os que estão em sociedade, igualmente sujeitos de cada lado à determinação imparcial da lei, porque então se torna patente o remédio do apelo pelo dano passado e a prevenção do dano futuro. Contudo, quando não existe tal apelo, como no estado de natureza, por falta de leis positivas e de juízes com autoridade para os quais se apele, o estado de guerra, uma vez começado continua com o direito da parte inocente de destruir a outra sempre que puder, até que o agressor ofereça a paz e deseje a reconciliação em termos tais que venham reparar quaisquer danos por ele causados, assegurando o inocente para o futuro; ainda mais, quando está patente um apelo à lei e aos juízes constituídos, mas se nega o remédio por perversão manifesta da justiça e adulteração descarada das leis para a proteção ou garantia contra a violência ou os danos de alguns homens, ou partido de homens, é difícil imaginar-se algo diferente de um estado de guerra; porquanto, sempre que se emprega a violência e se faz injustiça, embora pelas mãos escolhidas para administrar justiça, ainda assim se trata de violência e dano, embora acobertada pelo nome, pretensões ou formas da lei, sendo o objetivo em mira proteger e desagravar o inocente mediante a aplicação imparcial a todos quantos sob ela estão; sempre que tal não se dá sinceramente, faz-se a guerra contra os sofredores, que, não tendo para quem apelar na Terra para desagravá-los, ficam abandonados ao único remédio em casos tais — um apelo aos céus.

[4] Neste trecho a alusão de Locke é provavelmente ao conceito de Hobbes do estado de natureza como sendo idêntico ao estado de guerra.

21. Evitar esse estado de guerra — no qual não há apelo senão para o céu, e no qual qualquer divergência, por menor que seja, é capáz de ir dar, se não houver autoridade que decida entre os contendores — é razão decisiva para que homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza; onde há autoridade, poder na Terra do qual é possível conseguir amparo mediante apelo, exclui-se a continuidade do estado de guerra, decidindo-se a controvérsia por aquele poder. Existisse tal tribunal, tal jurisdição superior da Terra, que determinasse o direito entre Jefté e os Amonitas, nunca teriam estes chegado a um estado de guerra; vemos, porém, ter sido ele forçado a apelar para os céus: "Ó Senhor juiz", diz ele, "seja juiz neste dia entre os filhos de Israel e os de Amon" *(Jz* 11, 27), e em seguida, prosseguindo e confiando no apelo, conduz o exército à batalha. E, portanto, em controvérsias tais em que se formula a pergunta: "quem será o juiz?", não se quer dizer, "quem decidirá a controvérsia"; todos sabem o que nos diz Jefté, que "o Senhor juiz" julgará. Quando não há juiz na Terra, dirige-se o apelo a Deus no céu. Esta pergunta não pode, portanto, significar: quem julgará se alguém se pôs em estado de guerra comigo e se posso, como fez Jefté, apelar para o céu. Somente eu mesmo posso ser juiz neste caso, em minha consciência, conforme o responderei, no grande dia, ao juiz supremo de todos os homens.

CAPÍTULO IV

Da Escravidão

22. A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra. A liberdade do homem na sociedade não deve ficar sob qualquer outro poder legislativo senão o que se estabelece por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade ou restrição de qualquer lei senão o que esse poder legislativo promulgar de acordo com o crédito que lhe concedem. A liberdade, portanto, não consiste no que nos diz Sir Robert Filmer, "uma liberdade para qualquer um fazer o que lhe apraz, viver como lhe convém, sem se ver refreado por leis quaisquer"; [5] a liberdade dos homens sob governo importa em ter regra permanente pela qual viva, comum a todos os membros dessa sociedade e feita pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem; como a liberdade de natureza consiste em não estar sob qualquer restrição que não a lei da natureza.

23. Esta liberdade em relação ao poder absoluto e arbitrário é tão necessária à preservação do homem e a ela está tão intimamente conjugada que não lhe é dado desfazer-se dela senão mediante o que lhe faz perder juntamente a preservação e a vida. Porque o homem, não possuindo o poder da própria vida, não está em condições, por pacto ou por consentimento próprio, de escravizar-se a qualquer outro, nem pôr-se sob o poder arbitrário absoluto de outrem, que lhe arrebate a vida a seu bel-prazer. Ninguém pode dar mais poder do que possui; e quem não pode tirar de si a própria vida não pode conceder a outrem qualquer poder sobre ela. De fato, tendo por culpa própria perdido o direito à vida por algum ato que mereça a morte, aquele a quem a entregou pode, quando o tem entre as mãos, demorar em tomá-la, empregando-o a seu próprio serviço; e com isso não lhe causa dano. Pois, sempre que achar ultrapasse o sofrimento da escravidão ao valor da própria vida, está nas suas mãos, pela resistência à vontade do senhor, atrair sobre si a morte que deseja.

24. Tal a condição perfeita de escravidão, que nada mais é senão "o estado de guerra continuado entre o conquistador legítimo e o cativo". Porquanto se uma vez se ajusta entre eles um pacto, fazendo-se acordo no sentido de poder limitado de um lado e obediência de outro, cessa o estado de guerra e de escravidão enquanto durar o pacto. Porque, conforme dissemos, ninguém pode transferir a outrem por acordo *aquilo que não* possui — poder sobre a própria vida.

[5] *Observações sobre a Política de Aristóteles a respeito das Formas de Governo* (1652), p. 55.

Confesso verificar entre os judeus, tanto quanto em outros povos, venderem-se os homens; mas é claro que o faziam apenas para trabalho servil, não para escravidão. Pois é evidente que a pessoa vendida não ficava sob poder absoluto, arbitrário e despótico; o senhor não tinha o poder de matar a qualquer tempo aquele que, em qualquer ocasião, era obrigado a permitir lhe deixasse o serviço livremente; e tão longe estava o senhor de tal servo de ter poder arbitrário sobre a vida dele que não podia, à vontade, mutilá-lo, pondo-o livre se perdesse um olho ou um dente (*Êx* 21,26-27).

Capítulo V

Da Propriedade

25. Seja que consideremos a razão natural, que nos diz terem os homens, uma vez nascidos, direito à própria preservação, e, conseqüentemente, à comida e à bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para a subsistência; seja que encaremos a revelação, que nos dá conta das concessões feitas do mundo por Deus a Adão, e a Noé e seus filhos; é muito claro que Deus, conforme diz o Rei Davi *(SL* 113,24), "deu a terra aos filhos dos homens", concedendo-a em comum a todos os homens. Tal se supondo, contudo, a alguns afigura-se muito difícil como é possível chegue alguém a ter a propriedade de qualquer coisa. Não me contentarei em responder que, se é difícil formular a propriedade partindo da suposição que Deus deu o mundo a Adão e sua posteridade em comum, é impossível que qualquer homem que não um monarca universal pudesse ter qualquer propriedade baseando-se na suposição de que Deus deu o mundo a Adão e seus herdeiros em sucessão, com exclusão de todo o resto de sua posteridade. Todavia, esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à Humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade.

26. Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência. E embora todos os frutos que ela produz naturalmente e todos os animais que alimenta pertençam à Humanidade em comum, conforme produzidos pela mão espontânea da natureza; contudo, destinando-se ao uso dos homens, deve haver necessariamente meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular. O fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem, que não conhece divisas e ainda é possuidor em comum, deve ser dele e de tal maneira dele, isto é, parte dele, que qualquer outro não possa mais alegar qualquer direito àqueles alimentos, antes que lhe tragam qualquer benefício para sustentar-lhe a vida.

27. Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalha-

dor, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.

28. Aquele que se alimenta das bolotas colhidas debaixo de um carvalho ou das maçãs apanhadas nas árvores da floresta, com toda certeza delas se apropriou para si. Ninguém pode negar que lhe pertença o alimento. Pergunto então: Quando começaram a pertencer-lhe? Quando as digeriu? Quando as comeu? Quando as cozinhou? Quando as trouxe para casa? Quando as colheu? E é evidente que, se a colheita, de início, não as fez dele, nada mais poderia tê-lo feito. Este trabalho estabeleceu uma distinção entre o comum e elas; juntou-lhes algo mais do que fez a natureza, a mãe comum de todos, tornando-as assim direito privado dele. E poderá alguém dizer que não tivesse direito a essas bolotas ou às maçãs de que se apropriou por não ter tido o consentimento de todos os homens para que se tornassem dele? Seria roubo tomar de tal maneira para si o que pertencia a todos em comum? Se semelhante consentimento fosse necessário, o homem morreria de fome, apesar da abundância que Deus lhe deu. Vê-se nos terrenos em comum, que assim ficam por pacto, que é a tomada de qualquer parte do que é comum com a remoção para fora do estado em que a natureza o deixou que dá início à propriedade, sem o que o comum nenhuma utilidade teria. E a tomada desta ou daquela parte não depende do consentimento expresso de todos os membros da comunidade. Assim a grama que o meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa. O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam, fixou a minha propriedade sobre eles.

29. Tornando necessário o consentimento explícito de cada membro da comunidade à apropriação de cada um de qualquer parte do que se dá em comum, os filhos ou os criados não poderiam cortar a carne que o pai ou o senhor lhe fornece em comum, sem atribuir a cada um a sua parte em particular. Embora a água que corre na fonte seja de todos, quem poderia duvidar que na bilha está somente a que pertence a quem a recolheu? Pelo trabalho tirou-a das mãos da natureza onde era comum e pertencia igualmente a todos e, de tal forma, dela se apropriou para si mesmo.

30. Assim esta lei da razão torna o veado propriedade do índio que o matou; permite-se que pertençam os bens àquele que lhes dedicou o próprio trabalho, embora anteriormente fossem direito comum a todos. E, entre os que se consideram como a parte civilizada da Humanidade, que fizeram e multiplicaram leis positivas para a determinação da propriedade, ainda vigora esta lei original da natureza, para o início da propriedade do que antes era comum; e em virtude dessa lei, o peixe que alguém apanha no oceano, este grande comum da Humanidade que ainda resta, ou o âmbar que qualquer um dele recolhe, tornam-se propriedade daquele que teve o trabalho de apanhá-los, pelo esforço que os retira daquele estado comum em que a natureza os deixou. E mesmo entre nós, a lebre que qualquer um está caçando julga-se daquele que a persegue durante a caçada; visto como, sendo animal que ainda se considera comum sem ser propriedade de um indivíduo particular, quem quer que empregou tanto trabalho para descobrir e perseguir um animal destes retirou-o, por essa maneira, do estado de natureza em que era comum, e iniciou uma propriedade.

31. A isto talvez se objete que "se colher bolotas ou outros frutos da terra, etc., dá a eles direito, então qualquer um pode açambarcar tanto quanto queira". Ao que respondo: Não é certo. A mesma lei da natureza que nos dá por esse meio a propriedade também a limita igualmente. "Deus nos deu de tudo abundantemente" (I *Tim* 6, 17) é a voz da razão confirmada pela inspiração. Mas até que ponto no-lo deu? Para usufruir. Tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros. Deus nada fez para o homem estragar e destruir. E se considerarmos a abundância das provisões naturais existentes durante muito tempo no mundo, e quão poucos eram os que as gastavam, e a que pequena parte dessa provisão podia estender-se a diligência de um homem, açambarcando-a em prejuízo de outrem, especialmente se se conservasse dentro dos limites estabelecidos pela razão do que lhe pudesse ser útil, pouco lugar haveria para controvérsias ou lutas relativamente à propriedade assim estabelecida.

32. Sendo agora, contudo, a principal matéria da propriedade não os frutos da terra e os animais que sobre ela subsistem, mas a própria terra, como aquilo que abrange e consigo leva tudo o mais, penso ser evidente que aí também a propriedade se adquire como nos outros casos. A extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade. Pelo trabalho, por assim dizer, separa-a do comum. Nem lhe invalidará o direito dizer que qualquer outro terá igual direito a essa extensão de terra, não sendo possível, portanto, àquele apropriar-se ou fechá-la sem o consentimento de todos os membros da comunidade — todos os homens. Deus, ao dar o mundo em comum a todos os homens, ordenou-lhes também que trabalhassem; e a penúria da condição humana assim o exigia. Deus e a própria razão lhes ordenavam dominar a terra, isto é, melhorá-la para benefício da vida e nela dispor algo que lhes pertencesse, o próprio trabalho. Aquele que, em obediência a esta ordem de Deus, dominou, lavrou e semeou parte da terra, anexou-lhe por esse meio algo que lhe pertencia, a que nenhum outro tinha direito, nem podia, sem causar dano, tirar dele.

33. Nem esta apropriação de qualquer parcela de terra mediante melhoramento importava em dano a qualquer outra pessoa, desde que ainda havia de lado bastante e de boa qualidade, e mais do que os que ainda não possuíam um trecho pudessem usar. De sorte que, de fato, nunca ficou de lado menos para os outros por causa dessa separação para aquele; pois quem deixa tanto quanto outro pode utilizar procede tão bem como se *nada tomasse*. Ninguém se julgaria prejudicado porque outro homem bebesse, embora fosse longo o trago, se dispusesse de um rio inteiro da mesma água para matar a sede; e o caso da terra e da água, quando há bastante para ambos, é perfeitamente o mesmo.

34. Deus deu o mundo em comum aos homens; mas, como o fez para benefício deles e maior conveniência da vida que fossem capazes de retirar dele, não é possível supor tivesse em mente que devesse ficar sempre em comum e inculto. Deu-o para uso do diligente e racional — e o trabalho tinha de servir-lhe ao direito de posse —, não à fantasia e ambição dos brigões e altercadores. Aquele que deparasse com um trecho igualmente bom para melhorar, como os que estavam já ocupados, não precisaria queixar-se, nem deveria meter-se com o que estava melhorado pelo trabalho de outrem; se o fizesse, seria evidente desejava o benefício dos esforços de outrem a que não tinha direito e não o terreno que Deus lhe dera em comum com outros para trabalhar e do qual ainda havia

trechos tão bons como os já apropriados e mais do que seria capaz de aproveitar ou alcançar por sua habilidade.

35. É verdade que, em terra que é comum na Inglaterra ou em qualquer outro país onde há muita gente sob governo que dispõe de dinheiro e comércio, ninguém pode fechar qualquer parte do terreno ou dele apropriar-se sem o consentimento de todos os membros da comunidade; deixa-se esse terreno em comum por pacto, isto é, conforme as leis do país, que não se podem violar. E embora seja comum em relação a alguns homens, não o é para a totalidade, mas constitui propriedade conjunta do país ou da paróquia. Além disso, o restante, depois de tal separação, não seria tão bom para os demais membros da comunidade como o era o conjunto quando todo o mundo dele podia fazer uso; enquanto que o caso era inteiramente diferente no começo e no primeiro povoamento do grande comum do mundo. A lei sob a qual o homem estava era favorável à apropriação. Deus ordenava, e as necessidades obrigavam ao trabalho. Pertencia-lhe o que não fosse possível arrebatar-lhe, estivesse onde estivesse. Daí se vê que dominar ou cultivar a terra e ter domínio estão intimamente conjugados. Um deu direito a outro. Assim, Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada.

36. A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho do homem e conveniências da vida. Nenhum trabalho do homem podia tudo dominar ou de tudo apropriar-se, nem a fruição consumir mais do que uma pequena parte, de sorte que era impossível para qualquer homem, dessa maneira, usurpar o direito de outro ou adquirir para si uma propriedade com prejuízo do vizinho, que ainda disporia de espaço para posse tão boa e tão extensa — depois que o outro lhe tivesse arrebatado a sua —, como antes de ter-se dela apropriado. Esta medida limitava a posse de todos a proporções muito moderadas e tal que lhe fosse possível tomar conta sem causar prejuízo a quem quer que fosse, nos primeiros tempos do mundo, quando os homens corriam maior risco de se perderem afastando-se da companhia uns dos outros nos então vastos desertos da terra do que ficarem apertados por falta de espaço em que plantassem. E pode permitir-se a mesma medida ainda hoje sem prejuízo de quem quer que seja, embora o mundo pareça cheio. Supondo-se que um homem ou uma família, no estado em que se encontrava no primeiro povoamento do mundo pelos filhos de Adão ou de Noé, plantasse em algum lugar vazio no interior da América, verificaremos que as posses que seria capaz de fazer, segundo as medidas que anteriormente demos, não seriam muito grandes, nem, mesmo hoje em dia, prejudicariam o restante dos homens, ou lhes dariam motivo de queixa ou de se julgarem prejudicados pela usurpação desse homem, embora atualmente a raça humana se tenha espalhado a todos os quatro cantos do mundo, excedendo enormemente o pequeno número que era no começo. Ainda mais, a extensão do terreno é de tão pouco valor sem o trabalho que ouvi dizer que na Espanha pode permitir-se a um homem lavrar, semear e colher, sem ser incomodado, trechos de terra a que não tem qualquer outro direito senão o de utilizá-los. Mas, ao contrário, os habitantes consideravam-se obrigados para com aquele que, pela indústria, em terras desprezadas e por conseguinte estéreis, veio aumentar o volume de trigo de que necessitavam. Mas, seja lá como for, ao que não quero dar importância, ouso afirmar corajosamente o seguinte: — a mesma regra de propriedade, isto é, que todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar, valeria ainda no mundo sem prejudicar a ninguém, desde que existe terra bastante para o dobro

dos habitantes, se a invenção do dinheiro e o tácito acordo dos homens, atribuindo um valor à terra, não tivessem introduzido — por consentimento — maiores posses e o direito a elas; o que como foi feito terei ocasião de mostrar mais detidamente na continuação deste.

37. Certo é que, no começo, antes que o desejo de ter mais do que precisa tivesse alterado o valor intrínseco de tudo quanto somente depende da própria utilidade para a vida do homem, ou tivessem concordado em que um pedacinho de metal amarelo que se conservasse sem desgaste ou decomposição equivaleria a um grande pedaço de carne ou a um monte inteiro de trigo, embora os homens tivessem o direito de se apropriar, pelo trabalho, cada um para si, de tudo quanto na natureza pudessem fazer uso, não poderia isto ser demasiado, nem em prejuízo de terceiros, se a mesma abundância ainda se apresentasse aos que fizessem uso da mesma diligência. Ao que, permitam-me juntar que aquele que toma posse da terra pelo trabalho não diminui mas aumenta as reservas comuns da Humanidade. As provisões que servem para o sustento da vida humana produzidas em um acre de terra fechada e cultivada — falando mui conservadoramente — são dez vezes mais do que pode produzir um acre de terreno de igual fertilidade aberto e em comum. Portanto, aquele que cerca um pedaço de terra e tem maior volume de conveniências da vida retirado de dez acres do que poderia ter de cem abandonados à natureza, pode dizer-se verdadeiramente que dá noventa acres aos homens. O trabalho dele lhe fornece agora provisões retiradas de dez acres que correspondem ao produto de cem acres quando em comum. Neste caso avaliei a terra melhorada muito por baixo ao supor que produza dez para um, quando é mui aproximadamente de cem para um; porquanto pergunto se nas florestas selvagens, ou nos desertos incultos da América, abandonados à natureza, sem qualquer melhoramento, lavra ou cultura, mil acres produzem para os habitantes necessitados e miseráveis tantas conveniências da vida como dez acres de terra igualmente fértil do Devonshire, onde são bem cultivados.

Antes da apropriação da terra, quem colhia o mais possível de frutas silvestres matava, apanhava ou domava tantos animais quantos podia; quem assim empregava os seus esforços com relação a qualquer produto espontâneo da natureza de maneira a alterá-los do estado em que a natureza os dispunha, aplicando neles parte do seu esforço, adquiria por esse modo certa propriedade sobre eles; mas se se extinguiam nas mãos dele sem emprego conveniente; se os frutos apodreciam ou a carne se estragava antes de utilizar-se, ofendia a lei comum da natureza e estava sujeito a punição; invadia a parte do vizinho, porque não tinha direito mais além do que o exigia o próprio uso para qualquer deles e poderia servir-lhe para proporcionar-lhe as conveniências da vida.

38. As mesmas medidas regiam igualmente a posse da terra: fosse o que fosse que tratasse e colhesse, guardasse ou usasse antes de estragar-se, era o seu direito peculiar; fosse o que fosse que cercasse e pudesse alimentar e utilizar, também dele eram o gado e a criação. Mas, se a grama do cercado apodrecesse no chão ou o fruto das plantações perecesse sem que o colhesse e guardasse, esta parte da terra, apesar de por ele cercada, tinha de considerar-se como abandonada e podia passar à posse de terceiro. Assim, no começo, Caim podia ocupar a extensão do terreno que fosse capaz de lavrar, fazendo-a propriedade sua, deixando, entretanto, bastante aos cordeiros de Abel para que se alimentassem; alguns acres bastariam para as posses de um e outro. Mas, quando as famílias aumentaram e a atividade aumentou-lhes as reservas, as respectivas posses se ampliaram de acordo com as necessidades; contudo, era comumente sem qualquer

propriedade fixa no solo de que se utilizavam, até que se incorporaram e se fixaram em conjunto, passando a construir cidades; e então, por consentimento, chegaram ao ponto de estabelecer os limites dos seus territórios distintos, concordando em divisas entre eles e os vizinhos, e por leis dentro dos respectivos territórios estabeleceram a propriedade dos membros da mesma sociedade; porquanto vemos que na parte do mundo primeiramente habitada, e, portanto, capaz de ser mais bem povoada, mesmo nos tempos de Abraão, todos vagavam com os seus rebanhos e manadas que lhes davam subsistência livremente em todos os sentidos; e assim o fez Abraão em região onde era estranho. Donde se torna evidente que pelo menos grande parte da terra estava em comum, que os habitantes não lhe davam valor nem reivindicavam a propriedade em maior extensão do que a de que se utilizavam. Mas, quando não havia mais espaço suficiente no mesmo lugar para que os rebanhos se alimentassem juntos, separaram-se, por consentimento, como o fizeram Abraão e Ló *(Gên* 13,5), e aumentaram os seus pastos onde mais lhes convinha. E pela mesma razão Esaú deixou o pai e o irmão e foi plantar no monte Seir *(Gên* 36,6).

39. E assim, sem supor qualquer domínio privado ou propriedade em Adão sobre o mundo inteiro excluindo todos os outros homens, o que não se pode de modo algum provar, nem daí derivar a propriedade de qualquer pessoa; mas supondo o mundo dado, como o foi, aos filhos dos homens em comum, vemos como o trabalho pode dar aos homens direitos distintos a várias parcelas dele para uso privado, nos quais não haveria qualquer dúvida de direito nem lugar para controvérsia.

40. Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes de dispensar-se a devida atenção, que a propriedade do trabalho seja capaz de contrabalançar a comunidade da terra; porquanto é, na realidade, o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe. Considere qualquer um a diferença que existe entre um acre de terra plantado com fumo ou cana-de-açúcar, semeado de trigo ou cevada e um acre da mesma terra em comum sem qualquer cultura e verificará que o melhoramento devido ao trabalho constitui a maior parte do valor respectivo. Acho que será cálculo muito modesto dizer que, dos produtos da terra úteis à vida do homem, nove décimos devem-se ao trabalho; ainda mais, se avaliarmos exatamente tudo quanto nos chega às mãos para nosso uso e calcularmos as diversas despesas correspondentes, tanto o que se deve tão-só à natureza quanto o que se atribui ao trabalho, verificaremos que em muitos deles noventa e nove centésimos têm-se de levar à conta do trabalho.

41. Não pode haver demonstração mais clara de qualquer assunto do que várias nações da América as quais se mostram ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; às quais a natureza tendo fornecido tão liberalmente quanto a qualquer outro povo todos os materiais para a abundância, isto é, solo fértil, capaz de produzir em quantidade o que pode servir de alimento, agasalho e diversão, entretanto, por falta de melhoramento pelo trabalho, não possuem nem um centésimo das conveniências de que gozamos. E um rei de território grande e fértil lá se alimenta, mora e veste-se pior que um trabalhador jornaleiro na Inglaterra.

42. Para esclarecê-lo melhor, vamos acompanhar algumas das provisões ordinárias da vida através dos seus vários passos antes que cheguem ao nosso uso para ver que parte do valor recebem do trabalho humano. Pão, vinho e roupas são artigos de uso coti-

diano e muito abundantes; entretanto, apesar disso, bolotas, águas e folhas ou peles teriam de servir-nos de pão, bebida e vestes, se o trabalho não nos fornecesse estes artigos mais úteis; porquanto se o pão tem mais valor do que as bolotas, o vinho mais do que a água e o tecido e a seda mais do que folhas, peles ou musgos, deve-se inteiramente ao trabalho e à indústria: uns sendo o alimento e o agasalho que a natureza desajudada nos proporciona; os outros, provisões que a nossa indústria e os nossos esforços nos preparam, que enquanto excedem em valor àqueles, quando se calcula, pode verificar-se como o trabalho constitui a maior parte do valor de tudo quanto gozamos no mundo. E o terreno que produz os materiais quase não se pode computar como qualquer parte daquele valor, embora mui pequena; tão pequena que mesmo entre nós a terra que se deixa totalmente à natureza, sem qualquer melhoramento de pastagem, lavra ou plantação, se chama, como em verdade o é, "deserto"; e verificaremos que o proveito dela derivado monta a pouco mais que nada.

Isto nos mostra quanto se deve preferir a abundância de homens à extensão dos domínios; e que a grande arte do governo consiste no aumento das terras e no uso acertado delas; e o príncipe que for tão sensato e divino que assegure mediante leis bem estabelecidas liberdade, proteção e estímulo à indústria honesta dos homens, contra a opressão do poder e a estreiteza dos partidos, tornar-se-á rapidamente muito duro para os vizinhos; mas disto trataremos dentro em pouco.

Voltemos ao argumento em mão.

43. Um acre de terra que aqui produz vinte alqueires de trigo e outro na América que com os mesmos cuidados produziria quantidade igual, têm, sem dúvida, o mesmo valor intrínseco e natural; contudo, o benefício que os homens percebem de ano em ano é de cinco libras, e do outro talvez não valha um pêni, se todo o lucro que o índio dele percebesse fosse aqui avaliado e vendido; pelo menos, posso dizer com segurança, não chegaria a um milésimo. É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente valeria alguma coisa; é a ele que devemos a maior parte de todos os produtos úteis da terra; por tudo isso a palha, farelo e pão desse acre de trigo valem mais do que o produto de um acre de terra igualmente boa mas abandonada, sendo o valor daquele o efeito do trabalho. Não é simplesmente o esforço do lavrador, a labuta do ceifador e do trilhador e o suor do padeiro que se têm de incluir no pão que comemos; o trabalho dos que amansaram os bois, extraíram e prepararam os ferros e as mós, derrubaram as árvores e prepararam a madeira empregada no arado, no moinho, no forno ou em outros utensílios quaisquer, que são em grande parte indispensáveis a esse trigo, desde que foi semente a plantar-se até transformar-se em pão, terá de computar-se à conta do trabalho, e receber-se como efeito deste; a natureza e a terra forneceram somente os materiais de menor valor em si. Seria estranho "catálogo dos artigos que a indústria fornece e utiliza, com relação a cada pão" antes de nos chegar às mãos, se fosse possível acompanhá-los: ferro, madeira, couro, casca, tábuas, pedras, tijolos, carvão, cal, pano, tinturas, piche, alcatrão, mastros, cordas e todos os materiais que se empregam nos navios que transportam qualquer dos artigos usados pelos operários em qualquer parte do trabalho; contar todos eles seria quase impossível ou, pelo menos, demasiado trabalhoso.

44. De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade; e o que forma a

maior parte do que aplica ao sustento ou conforto do próprio ser, quando as invenções e as artes aperfeiçoaram as conveniências da vida, era perfeitamente dele, não pertencendo em comum a outros.

45. Assim o trabalho, no começo, proporcionou o direito à propriedade sempre que qualquer pessoa achou conveniente empregá-lo sobre o que era comum, que constituiu durante muito tempo a maior parte e ainda é hoje mais do que os homens podem utilizar. O homem a princípio, contentava-se na maior parte com o que a natureza desajudada lhe oferecia às necessidades; mais tarde, porém, em algumas partes do mundo — onde o aumento da população e da riqueza, com o uso do dinheiro, tornara rara a terra e de certo valor —, as diversas comunidades fixaram limites dos respectivos territórios e, por meio de leis dentro deles, regularam as propriedades dos homens particulares da sociedade, e, dessa maneira, por meio de acordo e pacto, estabeleceram a propriedade que o trabalho e a indústria tinham começado. E as ligas que mais tarde se fizeram entre vários Estados e reinos desaprovando, expressa ou tacitamente, qualquer direito ou reivindicação à terra na posse de terceiros, abandonaram, de comum acordo, as respectivas pretensões ao direito natural comum que tinham originariamente a esses territórios, e assim, mediante acordo positivo, estabeleceram a propriedade, entre si, em partes e parcelas distintas da terra; entretanto, ainda se encontram largos trechos de terra que estão desocupados — não tendo os seus habitantes vindo juntar-se ao resto dos homens no consentimento do uso do dinheiro comum —, sendo mais extensos do que o podem aproveitar os indivíduos que neles moram, continuando, por isso, em comum, embora raramente tal aconteça nas regiões em que os homens concordaram com o uso do dinheiro.

46. A maior parte de tudo quanto é realmente útil à vida do homem e de tal sorte que obrigou os primeiros membros das comunidades a procurar pela necessidade de subsistir, conforme ora acontece com os americanos, é, em geral, de curta duração, estragando-se e perecendo de per si se não consumidos pelo uso; o ouro, a prata e os diamantes são artigos a que a imaginação ou o acordo atribuiu valor, mais do que pelo uso real e sustento necessário da vida. A tudo quanto existe de bom que a natureza fornece em comum qualquer pessoa tem direito, conforme dissemos já, nas quantidades de que possa usar, adquirindo a propriedade sobre tudo o que pode levar a efeito pelo trabalho; pertencia-lhe tudo aquilo a que a sua indústria era capaz de estender-se, a fim de modificar o estado em que a natureza o dispôs. Aquele que colhia cem alqueires de bolotas ou de maçãs adquiria, por esse motivo, a propriedade sobre elas; eram seus bens logo que colhidas. Tinha somente de ter o cuidado de usá-las antes de se estragarem, para não tomar parte maior do que lhe cabia, com prejuízo de terceiros. E na realidade era estrambótico, tanto quanto desonesto, guardar mais do que pudesse utilizar. E se trocasse ameixas que apodreceriam em uma semana por nozes que o alimentassem durante um ano, não causava dano; não desperdiçava a reserva comum, não destruía parte da porção dos bens que pertenciam a terceiros, logo que não se estragassem inutilmente em suas mãos. Ainda mais, se trocasse as nozes por um bocado de metal, cuja cor lhe agradasse, ou os carneiros por conchas ou a lã por uma pedra cintilante ou um diamante, e guardasse esses objetos durante toda a vida, não invadiria os direitos de terceiros; poderia acumular qualquer quantidade que quisesse desses objetos duradouros; não se achando o extremo dos limites da sua justa propriedade na extensão do que possuía, mas no perecimento de tudo quanto fosse inútil a ela.

47. E assim originou-se o uso do dinheiro — algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis.

48. E como graus diferentes de indústria eram suscetíveis de dar aos homens posses em proporções diferentes, assim também essa invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuar a ampliá-las; porquanto, supondo-se uma ilha, separada de qualquer comércio possível com o resto do mundo, na qual vivessem tão-só cem famílias, mas em que houvesse carneiros, cavalos, vacas e outros animais úteis, frutos saborosos e terra suficiente para plantar trigo para cem mil vezes mais gente, mas nada existisse na ilha ou por ser comum ou perecível, capaz de suprir o lugar do dinheiro; que motivo teria qualquer pessoa nessa ilha para ampliar as próprias posses além do necessário ao uso da família com suprimento abundante para o que consumisse, ou no que a própria indústria lhe produzisse ou que lhe fosse possível trocar com outros por produtos igualmente perecíveis e úteis? Onde não existe algo de duradouro e raro, de bastante valor para que se guarde, os homens não estarão em condições de ampliar as próprias posses de terra mesmo que fosse muito rica, com plena liberdade de ocupá-la. Que valor daria um homem a dez ou cem mil acres de terra excelente, bem cultivada e bem provida de gado, no meio das regiões interiores da América, onde não tivesse esperanças de comércio com outras partes do mundo, que lhe trouxesse dinheiro pela venda do produto? Não teria o valor da cerca e vê-lo-iam abandonar novamente ao deserto comum da natureza tudo quanto excedesse à extensão necessária ao suprimento das conveniências da vida para si e para a família.

49. Assim, no começo, todo o mundo era como a América, mais ainda do que hoje o é; porque em parte alguma se conhecia o que fosse dinheiro. Descubra-se algo que tenha o uso e o valor do dinheiro entre os vizinhos, e ver-se-á o mesmo homem começar imediatamente a ampliar o que possui.

50. Mas como o ouro e a prata são de pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, vestuário e transporte, tendo valor somente pelo consenso dos homens, enquanto o trabalho dá em grande parte a medida, é evidente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcionada da terra, tendo descoberto, mediante consentimento tácito e voluntário, a maneira de um homem possuir licitamente mais terra do que aquela cujo produto pode utilizar, recebendo em troca, pelo excesso, ouro e prata que podem guardar sem causar dano a terceiros, uma vez que estes metais não se deterioram nem se estragam nas mãos de quem os possui. Os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro; porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra.

51. E assim, acho eu, torna-se mui fácil conceber como o trabalho pôde a princípio dar início ao direito de propriedade no que havia de comum na natureza, e como o limitava o gasto para o próprio uso. De sorte que não havia motivo para controvérsia quanto ao direito, nem qualquer dúvida quanto à extensão da posse que ele dava. Iam juntos o direito e a conveniência. Como o homem tinha direito a tudo em que fosse capaz de empregar o próprio trabalho, não sentia a tentação de trabalhar para obter mais do que

pudesse utilizar. Estas circunstâncias não deixavam lugar a controvérsia com respeito ao direito, nem para usurpação do direito de terceiros; via-se facilmente a porção que qualquer homem separava para uso próprio, e era inútil, tão bem como desonesto, separar em demasia ou tomar mais do que o necessário.

CAPÍTULO VI

Do Pátrio Poder

52. Pode-se talvez censurar como crítica impertinente, em um discurso desta natureza, inquinar-se de erro palavras e nomes geralmente aceitos no mundo; entretanto, não será talvez fora de propósito apresentar novos termos quando os antigos são suscetíveis de conduzir os homens ao erro, conforme provavelmente se deu com a expressão "pátrio poder", que parece atribuir totalmente ao pai o poder sobre os filhos, como se a mãe não partilhasse dele; ao passo que, se consultarmos a razão e a revelação, verificaremos caber à progenitora igual direito. Diante disso, poder-se-á justificadamente perguntar se não seria preferível denominar esse direito de "poder dos pais", para qualquer obrigação que a natureza e o direito de geração impõem aos filhos, subordinando-os com toda certeza por igual a ambas as causas nela concorrentes. E nessa conformidade vemos a lei positiva de Deus juntá-los por toda parte sem qualquer distinção quando ordena a obediência dos filhos: "Honra pai e mãe" *(Êx* 20,12); "Quem quer que amaldiçoe o pai e a mãe" *(Lev* 20,9); "Todos vós tereis de temer o pai e a mãe" *(Lev* 19,5); "Filhos, obedecei aos pais" *(Ef* 6,1), etc., tal o estilo do Antigo Testamento e do Novo.

53. Se se tivesse prestado atenção suficiente a esta circunstância, sem aprofundar mais a questão, talvez os homens não tivessem incorrido nos grandes erros que cometeram a respeito desse poder dos pais, que, embora pudesse, sem grande rigor, importar em domínio absoluto e autoridade régia, quando, sob o título de "pátrio poder", parecia referir-se unicamente ao pai, ter-se-ia revelado diferentemente se mostrasse no próprio nome o absurdo ao chamar-se esse poder suposto absoluto sobre os filhos de "poder dos pais", permitindo assim descobrir-se caber igualmente à mãe; porque muito mal conviria aos que tanto contendem pelo poder absoluto e autoridade da paternidade, conforme o chamam, tivesse a mãe qualquer participação nele; e muito mal sustentariam a monarquia pela qual contendem, quando se mostrasse, pelo próprio nome, que a autoridade fundamental da qual derivam o governo de uma pessoa única não estava colocada em uma só, mas em duas conjuntamente. Deixemos, porém, passar esta questão de nomes.

54. Embora tenha dito acima (cap. II) que todos os homens são iguais pela natureza, não pretendo suponham que entenda eu toda espécie de igualdade. A idade ou a virtude podem atribuir ao homem justa precedência; a excelência dos dotes e o mérito colocarão outros acima do nível comum; o nascimento pode submeter a alguns e alianças e benefícios a outros, para prestar obediência àqueles que a merecem pela natureza, gratidão ou outros motivos; contudo, tudo isto está de acordo com a igualdade em que os homens vivem, relativamente à jurisdição ou domínio de uns sobre os outros, igualdade a que me referia como conveniente ao assunto em foco, consistindo no igual direito de

todos os homens à liberdade natural, sem sujeitar-se à vontade ou à autoridade de outrem.

55. Devo confessar que os filhos não nascem nesse estado de igualdade, muito embora para ele nasçam. Os pais têm sobre eles uma espécie de regra e jurisdição quando vêm ao mundo, e por algum tempo depois, mas tal poder é apenas temporário. Os laços dessa sujeição são semelhantes aos cueiros em que se envolvem e que os sustentam durante a fraqueza da infância; a idade e a razão, à proporção que crescem, os afrouxam, até que afinal deles se libertam, ficando livre o homem à sua própria disposição.

56. Adão foi criado homem perfeito, com o corpo e o espírito em plena posse da própria força e da razão, sendo assim capaz, desde o primeiro instante da existência, de prover ao próprio sustento e preservação, e governar as suas ações de acordo com os ditames da lei da razão, que Deus lhe havia incutido. O mundo povoou-se com os descendentes dele, os quais nasceram todos fracos e inermes, sem conhecimento ou entendimento; mas, a fim de suprir as deficiências desse estado imperfeito até que os melhoramentos trazidos pela idade e pelo crescimento as removessem, Adão e Eva, e depois deles todos os pais, ficaram pela lei da natureza "sob a obrigação de preservar, alimentar e educar os filhos" que produzissem; não como obra deles próprios, mas do próprio Criador, o Todo-Poderoso, perante o qual eram responsáveis.

57. A lei que devia governar Adão era a mesma que tinha de governar-lhe toda a posteridade: a lei da razão. Todavia, tendo a descendência dele outra maneira de entrar no mundo, por nascimento natural que os produziu ignorantes e desprovidos do uso da razão, não ficaram realmente sob a lei; e sendo tal lei promulgada ou tornada conhecida tão-só por intermédio da razão, aquele que ainda não atingiu o uso da razão não se pode dizer que esteja sob esta lei; e os filhos de Adão, não estando logo que nascidos na realidade sob essa lei da razão, não estavam na realidade livres; porque a lei, no seu verdadeiro significado, é não só a limitação, mas a direção de agente livre e inteligente para o seu próprio interesse e não prescreve mais do que importa no bem geral de quantos estão sob essa lei. Se pudessem ser mais felizes sem ela, a lei, por inútil, se desvaneceria por si própria; e não mereceria o nome de delimitação o que nos protegesse somente de pantanais e precipícios. De sorte que, apesar de possível equívoco, o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade. Como em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não existe liberdade. A liberdade tem de ser livre de restrição e de violência de terceiros, o que não se pode dar se não há lei; mas a liberdade não é como nos dizem: licença para qualquer um fazer o que bem lhe apraz — porquanto, quem estaria livre, se o capricho de qualquer outra pessoa pudesse dominá-lo? —, mas liberdade de dispor e ordenar, conforme lhe apraz a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade.

58. Por conseguinte, o poder que os pais têm sobre os filhos resulta do dever que lhes incumbe — cuidar da progênie durante o estado imperfeito da infância. Informar o espírito e governar as ações dos menores ainda ignorantes até que a razão venha ocupar o lugar que lhe compete, aliviando-os dessa preocupação, é o que precisam os filhos e os pais estão obrigados a fazer; porque Deus, tendo dado ao homem o entendimento para

dirigir-lhe as ações, concedeu-lhe liberdade de vontade e de ação como a estas pertinentes, dentro dos limites da lei sob a qual vive. Todavia, enquanto o filho se encontrar em um estado em que não tenha entendimento próprio para dirigir-lhe a vontade, não poderá ter qualquer vontade própria para seguir: quem por ele entende terá também de por ele querer; terá de prescrever-lhe a vontade e regular-lhe as ações; mas, quando o filho atingir o estado que fez do pai um homem livre, também será livre.

59. Tal se aplica a todas as leis sob as quais um homem vive, sejam naturais ou civis. Está um homem sob a lei da natureza? O que o liberta dessa lei? O que lhe dá a liberdade de dispor da propriedade, conforme a sua própria vontade, dentro dos limites da lei? Respondo: um estado de maturidade no qual é possível supô-lo capaz de conhecer aquela lei, de sorte que possa conservar as suas ações dentro dos limites dela. Quando adquiriu este estado, presume-se que saiba até que ponto essa lei deverá guiá-lo, e até que ponto pode fazer uso da própria liberdade, e desse modo chega a obtê-la; até então deve guiá-lo outra pessoa, que se supõe saiba até que ponto a lei permite liberdade. Se tal estado de razão, tal idade de discrição, tornou-o livre, o mesmo também lhe fará o filho livre. Vive um homem sob a lei da Inglaterra? Que é que o torna livre desta lei, isto é, ter a liberdade de dispor das suas ações e posses de acordo com a própria vontade, dentro do que tal lei permite? A capacidade de conhecer essa lei; que se supõe por essa lei ser a idade de vinte e um anos, e em certos casos um pouco menos. Se assim o pai se tornou livre, o filho igualmente se tornará. Vê-se que até então a lei não permite que o filho tenha vontade, tendo de guiar-se pela vontade do pai ou tutor, a quem incumbe entender por ele. E se o pai morrer deixando de indicar quem o substitua, se não indicou um tutor para governar o filho que por ele tenha vontade, durante o período de menoridade, enquanto lhe falta entendimento, a lei dele cuidará. Outrem deverá governá-lo e ter vontade por ele, até que tenha atingido um estado de liberdade, dispondo de entendimento capaz de governar-lhe a vontade. Depois disto, porém, pai e filho estão igualmente livres, tanto quanto tutor e menor depois da maioridade; igualmente sujeitos juntos à mesma lei, sem que o pai possua qualquer domínio sobre a vida, a liberdade ou o estado do filho, encontre-se ele no estado e sob a lei da natureza, ou sob as leis positivas de um governo estabelecido.

60. Mas se, em virtude de defeitos que podem ocorrer no curso ordinário da natureza, uma pessoa qualquer não atinge o grau de razão em que seria de supor-se capaz de conhecer a lei e assim passar a viver dentro dos limites por ela estabelecidos, não será jamais suscetível de ser homem livre, nunca se lhe permitirá dispor da própria vontade (porque não lhe reconhece limites, não tendo entendimento, que é o guia conveniente), mas permanecerá sob tutela e governo de terceiros por todo o tempo durante o qual o entendimento dele mostrar-se incapaz de tal encargo. Assim sendo, os loucos e os idiotas não se libertam nunca do governo dos pais.

"Crianças que ainda não atingiram a idade em que possam fazer uso da razão para guiar-se; e inocentes que se excluem por defeito natural; em terceiro lugar, loucos que por ora não o podem fazer: têm por guia a razão que guia outros homens, que são tutores para eles a fim de proporcionar-lhes o bem",

diz Hooker *(Pol. Ecl.,* liv. I, sec. 7). O que importa simplesmente no dever que Deus e a natureza impuseram ao homem tanto quanto a outras criaturas — preservar a progênie

até que se torne capaz de agir por conta própria — e que apenas importa em exemplo ou prova da autoridade régia dos pais.

61. Dessa maneira nascemos livres como nascemos racionais, não que tenhamos de fato o exercício da razão ou da liberdade; a idade que nos traz uma traz-nos também a outra. Por aí vemos como a liberdade natural e a submissão aos pais podem coexistir, baseando-se uma e outra no mesmo princípio. O filho é livre pelo direito do pai, pelo entendimento do pai que terá de governá-lo até que o possua dele próprio. A liberdade de um homem nos anos de discrição e a submissão do filho aos pais enquanto não atinge aquela idade são tão compatíveis e fáceis de distinguir que os argumentadores mais cegos a favor da monarquia pelo "direito da paternidade" não podem negar essa diferença; o mais obstinado não pode deixar de aceitar-lhes a coerência. Porquanto se as doutrinas que proclamam fossem todas verdadeiras, se o herdeiro verdadeiro de Adão fosse conhecido agora, e, devido a esse direito, proclamado monarca no trono daquele, revestido de todo o poder absoluto e ilimitado de que nos fala Sir Robert Filmer; se morresse logo que lhe tivesse nascido um herdeiro, não deveria a criança, não obstante ser tão livre e soberana, submeter-se à mãe e à ama, a tutores e governantes, até que a idade e a educação lhe trouxessem razão e capacidade para governar a si e a outros? As necessidades da vida, a saúde do corpo e a informação do espírito exigiriam que o dirigisse a vontade de outrem e não a dele; entretanto, pensará alguém que essa restrição e essa submissão estão em desacordo com a liberdade e a soberania a que tem direito, delas despojando-o, ou que dessa maneira se abandona o império aos que têm as rédeas do governo durante a minoridade? Este governo a que o submetem tão-só o prepara melhor e mais depressa para exercer o mando. Se alguém me perguntar quando o meu filho estará livre, responderei: exatamente quando o monarca tiver idade para governar. "Mas em que ocasião", diz o judicioso Hooker *(Pol. Ecl.,* liv. I, sec. 6), "pode dizer-se que um homem atingiu de tal maneira o uso da razão que baste para fazê-lo capaz das leis pelas quais ficará obrigado a guiar as próprias ações, isto é muitíssimo mais fácil ao bom senso discernir do que determinar por habilidade ou saber de uma pessoa qualquer."

62. As próprias comunidades observam e estão de acordo em que há uma certa ocasião na qual os homens devem começar a agir como homens livres, e, por conseguinte, até essa ocasião não exigem juramentos de fidelidade, ou vassalagem ou outra confissão pública ou submissão ao governo do país.

63. Por conseguinte, a liberdade do homem, e a liberdade de ação conforme a sua própria vontade, baseia-se em ter ele razão capaz de instruí-lo na lei pela qual terá de governar-se, fazendo-o saber até que ponto fica entregue à liberdade da própria vontade. Soltá-lo em liberdade ilimitada antes que tenha razão para guiá-lo não importa em conceder-lhe o privilégio de ser livre conforme a sua natureza, mas jogá-lo entre brutos e abandoná-lo a estado tão miserável e tão abaixo do de homem como o destes. É esta consideração que põe entre as mãos dos pais a autoridade para governar a menoridade dos filhos. Deus incumbiu-os de dispensar tal cuidado à progênie, e doou-os de inclinações convenientes de ternura e discernimento que mitiguem aquele poder, para aplicá-lo, conforme a sabedoria divina estabeleceu, para o bem dos filhos enquanto tiverem necessidade de permanecer debaixo dele.

64. Mas que motivo pode em conseqüência fazer avançar este cuidado dos pais devido aos filhos até um domínio absoluto e arbitrário do pai, cujo poder não vai mais

além do que proporcionar-lhes, pela disciplina que julgar mais eficaz, a força e a saúde ao corpo, vigor e retidão ao espírito, como melhor convenha aos filhos para que se tornem úteis a si e ao próximo; e, se lhe parecer necessário à sua condição, fazê-los trabalhar, quando forem capazes, para a própria subsistência? Mas neste poder a mãe também compartilha, juntamente com o pai.

65. Ainda mais, este poder cabe tão pouco ao pai em virtude de qualquer direito peculiar da natureza, mas somente enquanto é protetor dos filhos, que, quando deixa de cuidar deles, perde o poder que tem sobre eles, o qual acompanha a alimentação e a educação a que está indissoluvelmente ligado; incumbido tanto ao pai adotivo de uma criança exposta como ao pai natural de outra; tão pouco poder dá a um homem o simples ato de procriar sobre a progênie, se todo o seu cuidado aí termina, sendo somente este o direito que tem ao nome e autoridade de pai. E o que acontecerá a este poder paterno naquelas partes do mundo em que uma mulher tem mais de um marido ao mesmo tempo, ou nas regiões da América em que, quando marido e mulher se separam, o que acontece freqüentemente, os filhos ficam com a mãe, seguindo-a, permanecendo totalmente sob os cuidados e provisão dela? Se o pai morre enquanto as crianças estão pequenas, não devem naturalmente obediência à progenitora durante a menoridade como deveriam ao pai se vivo fosse? E dirá alguém que a mãe possui poder legislativo sobre os filhos, que pode estabelecer regras fixas, obrigando-os perpetuamente, pelas quais terão de regular todos os interesses de sua propriedade, bem como limitar-lhes a liberdade pelo curso inteiro da vida? Ou poderá exigir o cumprimento dessas regras com a ameaça da pena capital? Porquanto é este o poder que cabe ao magistrado, do qual o pai não tem nem mesmo a sombra. O poder dele sobre os filhos é somente temporário, não atingindo a vida e a propriedade; é apenas um amparo à fraqueza e imperfeição da menoridade, disciplina necessária à educação; e, embora possa um pai dispor das suas propriedades conforme quiser quando os filhos não correm o risco de morrer de fome, o poder paterno não se estende às vidas ou aos bens que ou a indústria própria ou a bondade de outrem lhes proporcionou; nem tampouco à liberdade, nem quando, afinal, atingiram a emancipação dos anos de discrição. Cessa então o império do pai, não podendo ele daí em diante dispor da liberdade do filho mais do que da de qualquer outro homem; e deve ser mui diversa de jurisdição absoluta ou perpétua a que permite a um homem retirar-se, tendo licença da autoridade divina para "deixar pai e mãe e passar à sua mulher".

66. Contudo, embora chegue uma ocasião em que o filho fique tão livre de sujeição à vontade e mando do pai como o próprio pai está livre da sujeição à vontade de quem quer que seja, ficando ambos sob nenhuma outra limitação senão a que a ambos é comum, seja a lei da natureza, seja a lei municipal do país, entretanto tal liberdade não isenta o filho do respeito que deve aos pais pela lei de Deus e da natureza. Tendo Deus feito os pais instrumento do seu grande desígnio da perpetuação da raça dos homens e motivo da vida dos seus filhos, da mesma sorte que lhes deu a obrigação de alimentar, preservar e educar a progênie, assim também estabeleceu para os filhos a obrigação perpétua de honrarem os pais, a qual, em si contendo estima íntima e reverência que se deve revelar em todas as expressões exteriores, impede ao filho tudo quanto possa prejudicar ou ofender, perturbar ou pôr em perigo a felicidade ou a vida daqueles de quem recebeu a dele, obrigando-o a todas as ações de defesa, alívio, assistência e conforto daqueles por meio dos quais entrou na existência, tornando-se capaz de todos os prazeres da vida. Não há estado ou liberdade que possa dispensar os filhos dessa obrigação. Mas está

muito longe o atribuir-se aos pais um poder de mando sobre os filhos, ou autoridade para fazer leis e dispor como quiserem da vida e da liberdade deles. Uma coisa é dever veneração, respeito, gratidão e assistência; outra exigir obediência absoluta e submissão. Um monarca sentado no trono deve à progenitora a veneração que tem de mostrar para com os pais, mas com isso não lhe fica diminuída a autoridade, nem se submete ao governo dela.

67. A sujeição do menor atribui ao pai governo temporário que termina ao terminar a menoridade do filho; e a veneração devida pelo filho atribui aos pais direito perpétuo ao respeito, reverência, sustento e transigência, mais ou menos conforme foram mais ou menos, por parte do pai, o cuidado, o custo e a bondade dispensados à educação. Estes não terminam quando cessa a menoridade, mas permanecem em todas as partes e condições da vida de um homem. O deixar de distinguir esses dois poderes — isto é, o que o pai tem pelo direito de educação durante a menoridade e o direito de veneração por toda a vida — talvez tenha causado grande parte dos equívocos neste particular; para falar propriamente deles, o primeiro é mais privilégio dos filhos e dever dos pais do que qualquer prerrogativa do poder paterno. O sustento e a educação dos filhos constituem encargos que de tal modo incumbem aos pais para o bem dos filhos que nada pode dispensá-los de os desempenharem. E embora os acompanhe o poder de mandar e castigar, Deus teceu nos princípios da natureza humana tal ternura pela progênie que é pouco de temer usem os pais do seu poder com demasiado rigor; o excesso é raramente do lado da severidade, a forte tendência da natureza impelindo na direção oposta. Assim sendo, Deus Todo-Poderoso, quando pretendia exprimir a maneira gentil por que tratava os israelitas, diz-nos que, embora os castigasse, "castigava-os como um pai castiga os filhos" *(Dt* 8,5) — isto é, com ternura e afeto, mantendo-os sob disciplina não mais severa do que a que era absolutamente melhor para eles, importando em menos benignidade tê-la afrouxado. A semelhante poder têm os filhos de obedecer, para que as aflições e os cuidados dos pais não aumentem, nem sejam mal recompensados.

68. Por outro lado, veneração e sustento, sendo tudo que a gratidão exige em compensação pelos benefícios recebidos daqueles por estes, constituem o dever indispensável dos filhos e o privilégio próprio dos pais. Destina-se um ao benefício dos pais como o outro ao do filho, embora a educação, dever dos pais, pareça ter maior poder, porque a ignorância e incapacidade da infância exigem restrição e correção, exercício visível de governo e espécie de domínio. E o dever que a palavra "veneração" encerra exige menos obediência, embora a obrigação seja mais forte em adultos do que em crianças; por que o mandamento: "Os filhos devem obediência aos pais" exige de um homem que tem filhos a mesma submissão ao progenitor que a requerida deles — ainda menores —, com a obrigação de obedecer por aquele preceito a todas as ordens do pai, se em virtude de certo conceito de autoridade tivesse a indiscrição de ainda tratá-lo como criança.

69. Por conseqüência, a primeira parte do poder paterno ou, antes, do dever, que é a educação, incumbe de tal sorte ao pai que termina em certa ocasião; quando cessa a obrigação de educar, cessa de per si, sendo mesmo alienável antes, pois pode confiar a educação dos filhos a outras mãos; e aquele que entregou o filho como aprendiz a outrem dispensou-o durante esse tempo da maior parte da obediência dele não só para com ele como para a progenitora. Mas todo o dever de veneração, que é a outra parte, cabe inteiramente ao filho, nada podendo cancelá-lo; é tão inseparável de ambos que a autoridade

do pai não pode privar a mãe desse direito, nem pode qualquer indivíduo dispensar o filho de venerar aquela que lhe deu à luz. Todavia, estes dois direitos estão muito longe do poder de fazer leis e de fazê-las respeitar mediante penalidades que venham a atingir-lhe os bens, a liberdade, os membros e a vida. Embora o filho deva sempre aos pais o direito de ordenar os fins durante a menoridade e, depois dela, a veneração e o respeito, o sustento e a defesa, bem como tudo aquilo a que a gratidão possa obrigar alguém, para os mais altos benefícios de que seja naturalmente capaz, tudo isso, entretanto, não põe nas mãos do pai um cetro ou qualquer poder soberano de mando. Não possui domínio sobre a propriedade ou as ações do filho, nem qualquer direito de prescrever em tudo pela própria vontade deste, apesar de ficar bem ao filho submeter-se-lhe em muitas questões que não sejam inconvenientes a si ou à família.

70. Um homem pode dever veneração e respeito a um ancião ou sábio, defesa ao filho ou ao amigo, alívio e sustento ao aflito, gratidão ao benfeitor, a tal ponto que tudo que tenha ou tudo quanto possa fazer, não seja suficiente para pagar; mas tudo isso não dá autoridade nem direito a qualquer pessoa de impor-lhe leis. E é evidente que tudo isso se deve não só ao simples título de pai, porque, conforme dissemos, também se deve à progenitora, mas porque tais obrigações para com os pais nos graus em que se exigem dos filhos podem variar segundo o cuidado diferente e a gentileza, a dificuldade e a despesa, que se têm de dedicar mais a um filho do que a outro.

71. Tal a razão por que acontece que os pais na sociedade, na qual eles mesmos estão sujeitos, conservam certo poder sobre os filhos, tendo tanto direito à sujeição deles como aqueles que se encontram no estado de natureza. Tal não se poderia dar se todo poder político fosse simplesmente paterno, e que, de fato, um e outro fossem o mesmo; porque, então, todo o poder paterno estando no príncipe, não poderia o súdito naturalmente dele participar. Contudo, estes dois poderes, político e paterno, são tão perfeitamente distintos e separados, baseando-se em razões tão diversas, e destinando-se a fins tão diferentes, que cada súdito que é pai tem tanto poder paterno sobre os filhos como o príncipe tem sobre os dele, e todo príncipe que tem pais lhes está obrigado por tanto dever filial e obediência como o mais humilde dos súditos para com os que tem, não podendo, portanto, conter qualquer parte ou grau que um príncipe ou magistrado possui sobre os seus súditos.

72. Embora a obrigação por parte dos pais quanto à criação dos filhos e a destes em venerar os pais contenham todo o poder por um lado e submissão por outro, próprios desta relação, contudo existe outro poder ordinário no pai em virtude do qual ele tem um vínculo sobre a obediência dos filhos; sendo este embora comum a ele e aos outros homens, entretanto, as oportunidades de demonstrá-lo realizando-se quase constantemente no seio da família, enquanto em qualquer outro lugar são raros os exemplos e menos observáveis, passa no mundo como fazendo parte da jurisdição paterna. E tal é o poder que os homens geralmente têm de doar o que possuem àqueles que mais lhes apraz; sendo as posses do pai a expectativa e a herança dos filhos, de ordinário de acordo com a lei e os costumes de cada país em certas proporções, está geralmente nas mãos do pai doá-las de maneira mais restrita ou mais liberal, conforme o comportamento deste ou daquele filho estiver mais de acordo com a vontade e a disposição do genitor.

73. Tal vínculo reveste-se de importância com relação à obediência dos filhos; e existindo sempre acompanhando o gozo da terra certa submissão ao governo do país a

que essa terra está incorporada, supõe-se ordinariamente que o pai possa obrigar a posteridade ao governo do qual é súdito, obrigando-os o pacto dele; ao passo que, sendo somente condição necessária anexada à terra e à herança de propriedade submetida a esse governo, estende-se tão-só aos que a receberem sob essa condição, não sendo, portanto, vínculo ou compromisso natural mas submissão voluntária; eis que os filhos de qualquer indivíduo, sendo por natureza tão livres como ele próprio ou qualquer dos seus antepassados o foi, pode, enquanto goza dessa liberdade, escolher a sociedade a que se tenha de unir, ou a comunidade sob a qual se coloque. Todavia, se quiser desfrutar a herança dos antepassados, terá de recebê-la nos mesmos termos em que estes a possuíam e submeter-se a todas as condições que acompanham tal propriedade. Na realidade, por meio desse poder os pais obrigam os filhos à obediência mesmo quando atingiram a maioridade, e mui comumente também os sujeitam a este ou àquele poder político; tanto num como noutro caso, não em virtude de qualquer direito peculiar à paternidade, mas pela recompensa que têm nas mãos para fazer cumprir e premiar semelhante submissão; não sendo maior poder do que um francês tem sobre um inglês, que, com a esperança em uma propriedade que lhe vai deixar, terá com certeza forte vínculo sobre a obediência deste. E se, quando afinal a receber, vier a desfrutá-la, terá naturalmente de recebê-la conforme as condições que acompanham a posse da terra no país em que esta se encontra, seja na França, seja na Inglaterra.

74. Para concluir, portanto: embora o poder de mando do pai não se estenda além da menoridade dos filhos, e em um grau somente adequado à disciplina e governo dessa idade; e embora a veneração e o respeito e tudo quanto os latinos chamavam de "piedade", que indispensavelmente devem aos pais durante toda a vida e em todos os estados, com todo o sustento e respeito que lhes é devido, não dêem aos pais o poder de governar, isto é — fazer leis e estabelecer penalidades sobre os filhos; embora por tudo isso não tenha qualquer domínio sobre a propriedade ou as ações do filho, entretanto, é evidente conceber-se como era fácil, nas primeiras idades do mundo, e em lugares ainda hoje em que a insuficiência de população permite às famílias separarem-se em zonas desocupadas, dispondo de espaço para mudar de lugar ou fixar-se em habitações ainda vazias, de sorte que o pai de família tenha a faculdade de tornar-se o príncipe dela. [6] Ele tinha sido governante desde o início da infância dos filhos; e, desde que sem alguma espécie de governo seria difícil para eles viver juntos, é muito provável que devesse caber ao pai, por consentimento expresso ou tácito dos filhos quando adultos, com o qual parecia sem qualquer alteração continuar simplesmente; quando, de fato, nada mais se exigia do que permitir ao pai exercer sozinho, na família, o poder executivo da lei da natureza que todo homem livre possui naturalmente, e por essa permissão transferindo-lhe um poder monárquico enquanto nele permaneciam. Ninguém, todavia, pode duvidar que tal se deu

[6] "Não é, portanto, opinião improvável, a que esposava o arquifilósofo, que a principal pessoa em cada lar era sempre, por assim dizer, um rei; assim, quando certo número de famílias se reuniu formando sociedades civis, os reis foram a princípio uma espécie de governadores, motivo pelo qual, igualmente ao que parece, o nome dos pais continuou naqueles que de pais passaram a governantes; como também o antigo costume dos governantes de agirem como Melquizedeque e, sendo reis, exercerem o papel de sacerdotes, o que a princípio os pais fizeram, originou-se provavelmente na mesma ocasião. Seja lá como for, não foi esse o mo do único de regimento que o mundo recebeu. Os inconvenientes de uma espécie fizeram com que se imaginassem vários outros; de sorte que, em uma palavra, qualquer regimento público, seja qual for a sua natureza, parece evidentemente ter surgido do conselho deliberado, da consulta e composição entre os homens, julgando-o conveniente e aceitável, não havendo qualquer impossibilidade na natureza considerada em si para que o homem pudesse ter vivido sem qualquer regimento público" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 10).

somente pelo consentimento dos filhos e não em virtude de qualquer direito paterno. Mas se um estranho, que o acaso ou os negócios lhe tivessem trazido ao seio da família, matasse um dos filhos ou cometesse qualquer outro crime poderia condená-lo e matá-lo, ou castigá-lo por outra forma qualquer, como fazia com qualquer dos filhos, o que é impossível pudesse fazer em virtude de qualquer autoridade paterna sobre quem não era seu filho, mas em virtude do poder executivo da lei da natureza a que, como homem, tinha direito; e somente ele podia castigá-lo na família, onde o respeito dos filhos havia posto de lado o exercício de tal poder para dar lugar à dignidade e autoridade que desejavam que com ele permanecesse, acima do resto da família.

75. Era assim fácil e quase natural para os filhos, por consentimento tácito e dificilmente evitável, ceder à autoridade e governo do pai. Tinham-se acostumado na infância a seguir-lhe a direção e a reportar-lhe as pequenas divergências; e quando adultos, quem mais capaz do que ele para governá-los? As suas pequenas propriedades e menos ainda a ambição raramente conduziam a maiores dissensões; e quando alguma surgia, onde teriam encontrado apaziguador mais adequado do que aquele por cujo cuidado todos tinham sido sustentados e criados e que tinha a mesma ternura para todos? Não admira que não fizessem qualquer distinção entre menoridade e maioridade, nem esperassem a idade de vinte e um anos ou qualquer outra, que lhes permitisse dispor livremente de si e de suas fortunas, quando não podiam ter qualquer desejo de deixar a pupilagem; o governo sob o qual tinham vivido durante este período continuava a ser para eles mais proteção do que restrição, não podendo encontrar em parte alguma segurança maior para a paz, liberdades e fortunas do que no governo de um pai.

76. Assim os pais naturais de família, por mudança insensível, também se tornaram os monarcas políticos; e, quando acontecia viverem muito tempo, deixando herdeiros capazes e dignos durante várias gerações, ou de outro modo qualquer, estabeleciam as bases dos reinados hereditários ou eletivos sob várias constituições e maneiras, conforme o acaso, o esforço ou as ocasiões os formavam. Mas se os príncipes têm esse título pelo direito dos pais e se tal fato for prova suficiente do direito natural destes à autoridade política porque comumente eram aqueles em cujas mãos encontramos, de fato, o exercício do governo — afirmo, se tal argumento tem valor, provará igualmente com toda força que todos os príncipes, ainda mais, que somente os príncipes devem ser sacerdotes, desde que é igualmente certo que, no princípio, o pai da família era sacerdote, como era o governante da própria família.

CAPÍTULO VII

Da Sociedade Política ou Civil

77. Tendo Deus feito o homem criatura tal que, conforme julgava, não seria conveniente para o próprio homem ficar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para arrastá-lo à sociedade, provendo-o igualmente de entendimento e linguagem para que continuasse a gozá-la. A primeira sociedade foi entre homem e mulher, que deu origem à de pais e filhos; a que, em tempo, veio juntar-se a de senhor para servo; e embora todos estes pudessem reunir-se comumente, conforme aliás o faziam, formando uma única família na qual o senhor ou a senhora tinha alguma espécie de governo adequado a uma família — cada um destes ou todos juntos estavam longe da sociedade política, conforme o veremos se considerarmos os diversos objetivos, vínculos e laços de cada um.

78. A sociedade conjugal forma-se mediante pacto voluntário entre homem e mulher; e embora consista principalmente na comunhão e direito ao corpo um de outro, como é necessário para o fim principal — a procriação —, traz, entretanto, consigo o sustento e a assistência mútuos — bem como comunhão de interesses, necessários não só para unir-lhes o cuidado e o afeto, mas também em prol da progênie comum, que tem o direito de ser alimentada e mantida por eles até ser capaz de prover às próprias necessidades.

79. Não sendo o objetivo da união entre macho e fêmea simplesmente a procriação, mas a continuação da espécie, tal união deve durar, mesmo depois da procriação, tanto quanto necessário para alimentação e sustento dos filhos que têm de ser mantidos pelos que os geraram, até que fiquem capazes de mover-se e prover às próprias necessidades. Verificamos que as criaturas inferiores obedecem fielmente a esta regra que o Autor infinitamente sábio formulou para as obras das suas mãos. Nos animais vivíparos que se alimentam de gramíneas, a união entre macho e fêmea não dura mais do que o próprio ato de cópula, porque, sendo o ubre da fêmea suficiente para a alimentação da cria até que seja capaz de alimentar-se pastando, o macho somente procria, mas não se preocupa com a fêmea ou a cria, para cujo sustento em nada pode contribuir. Mas nos animais de presa a união dura mais tempo porque a fêmea, não sendo capaz de sustentar bem a si e à numerosa progênie somente pelo que apresa, maneira mais trabalhosa e mais perigosa de viver do que alimentando-se de gramíneas, o auxílio do macho torna-se necessário para a manutenção da família comum, que não pode subsistir até que se torne capaz de apresar para si. O mesmo se observa em todos os pássaros — exceto algumas aves domésticas, entre as quais o excesso de alimentos dispensa o macho de alimentar e cuida da progênie —, cujos filhos precisando de alimento no ninho, o macho e a fêmea

continuam companheiros até que os filhos fiquem capazes de usar as próprias asas e prover às suas necessidades.

80. E nisto, penso eu, se encontra a principal razão, senão a única, de permanecerem o macho e a fêmea na raça humana mais tempo unidos do que outras criaturas, isto é, porque a fêmea é capaz de conceber e de fato fica de novo grávida e dá à luz a mais um filho muito antes que o primeiro se encontre livre de dependência para sustento de parte dos pais e fique capaz de fazer por si, tendo todo o auxílio dos pais que lhe é devido; enquanto o pai, que tem a obrigação de zelar pelos que procriou, fica sob a obrigação de continuar em sociedade conjugal com a mesma mulher por mais tempo que outras criaturas cujos filhos, sendo capazes de subsistir por si antes que de novo volte a época da procriação, o laço conjugal dissolve-se de per si ficando macho e fêmea em liberdade, até que volte novamente a época em que terão de escolher novos companheiros. No que não se pode deixar de admirar a sabedoria do grande Criador, que, tendo dado ao homem previsão e capacidade de guardar para o futuro, bem como de suprir a necessidade presente, tornou necessário fosse a sociedade de homem e mulher mais duradoura do que a de macho e fêmea entre outras criaturas, de sorte que assim se lhes estimulasse a indústria e melhor se unisse o interesse de ambos no sentido de fazer provisão e acumular bens para a descendência comum, que ficaria grandemente perturbada pela combinação incerta ou por soluções fáceis e freqüentes da sociedade conjugal.

81. Mas embora estes vínculos sobre os homens tornem os laços conjugais mais firmes e duradouros no homem do que nas outras espécies animais, entretanto ter-se-ia razão em indagar por que este pacto, por meio do qual a procriação e a educação ficam asseguradas e se cuida da herança, não pode ficar mais bem determinado, seja por consentimento, seja por certo tempo ou mediante certas condições por igual a qualquer outro pacto voluntário, não havendo necessidade, na natureza da questão nem nos objetivos, que tenha sempre de ser pela duração da vida; quero dizer, para aqueles que não se achem sob qualquer limitação de lei positiva que ordene a perpetuidade de semelhantes contratos.

82. O marido e a mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de sorte que inevitavelmente em certas ocasiões terão também vontades diferentes; sendo, portanto, necessário que a última determinação, isto é, a regra, seja fixada de algum modo, cabe naturalmente à parte do homem, por mais capaz e mais forte. Esta, contudo, estendendo-se somente ao que é de interesse e propriedade comum, deixa a mulher em plena e livre posse de quanto por contrato lhe cabe por direito, não dando ao marido mais poder sobre a vida dela que dá a esta sobre a dele; o poder do marido estando tão longe do de um monarca absoluto que em muitos casos a mulher tem a liberdade de separar-se dele se o permite o direito natural ou o contrato entre eles, seja que o contrato tenha sido feito no estado de natureza, seja conforme os costumes e leis do país em que vivem; e os filhos cabem, em tal caso, ao pai ou à mãe, segundo o contrato determinar.

político como no estado da natureza, o magistrado civil não limita o direito ou o poder de um ou de outro naturalmente necessários àqueles objetivos, isto é, procriação e sustento mútuo e assistência enquanto viverem juntos, mas decide somente qualquer contro-

vérsia que venha a surgir entre marido e mulher a respeito daquele direito ou poder. Se fosse diferentemente, se soberania absoluta e poder de vida e morte pertencessem naturalmente ao marido, sendo necessários à sociedade de marido e mulher, não poderia haver matrimônio em país algum no qual se permitisse autoridade tão absoluta. Mas, não exigindo os objetivos do matrimônio tais poderes no marido, a condição da sociedade conjugal não lhos atribuiu, por inteiramente desnecessários a tal estudo. A sociedade conjugal pôde subsistir e preencher os seus fins sem eles; ainda mais, comunidade de bens e do poder sobre eles, assistência mútua e manutenção e outras condições pertinentes à sociedade conjugal, podiam ser variadas e reguladas pelo contrato que une homem e mulher nessa sociedade enquanto estejam de acordo com a procriação e a educação dos filhos até que se possam prover, nada sendo necessário a qualquer sociedade que não seja necessário aos objetivos para os quais se constitui.

84. A sociedade entre pais e filhos e os direitos e poderes distintos que a eles pertencem respectivamente já foram explicados tão detalhadamente no capítulo anterior que nada mais precisarei dizer aqui. E acho evidente ser semelhante sociedade mui diversa da sociedade política.

85. Senhor e servo são termos tão antigos como a História, aplicando-se a pessoas de condição mui diferente, pois um homem livre faz-se servo de outrem vendendo-lhe, por certo tempo, o serviço que se encarrega de executar a troco do salário que recebe; e embora com isso entre geralmente para a família do senhor e fique sob a disciplina ordinária deste, dá-lhe, contudo, tão-só poder temporário sobre si próprio, não maior do que o que se contém no contrato entre eles estabelecido. Existe, porém, outra classe de servos que indicamos pelo nome peculiar de escravo, os quais, sendo prisioneiros tomados em guerra justa, estão sujeitos, por direito de natureza, ao domínio absoluto e ao poder arbitrário dos senhores. Tendo tais homens, conforme disse, perdido a vida e com ela a liberdade, bem como as propriedades, e não sendo capazes de qualquer posse no estado de escravidão, não se podem considerar como fazendo parte de sociedade civil, cujo fim principal é a preservação da propriedade.

86. Consideremos então um chefe de família com todas essas relações subordinadas de mulher, filhos, servos e escravos, unidos sob a regra doméstica da família; a qual, seja qual for a semelhança que possa ter em sua ordem, ofícios e número com uma pequena comunidade, está muito longe dela, tanto na constituição como no poder e objetivo; ou, se a imaginarmos como monarquia, sendo chefe da família o monarca absoluto, a monarquia absoluta só possuirá poder bastante abalado e curto quando é evidente, pelo que ficou dito anteriormente, que o chefe da família dispõe de poder mui distinto e diferentemente limitado quanto ao tempo e extensão sobre as várias pessoas que fazem parte dela; porque, excetuando os escravos — e a família é tão bem família e o poder do chefe igualmente grande, existam ou não escravos —, ele não possuirá poder de vida e morte sobre qualquer deles, nem qualquer outro que a sua mulher não possa ter em igualdade com ele. E com toda certeza o chefe não pode ter poder absoluto sobre a família inteira se somente possui poder limitado sobre qualquer indivíduo que faz parte dela. Todavia, como uma família ou qualquer sociedade difere da sociedade que é propriamente política, veremos, melhor considerando, em que consiste exatamente a sociedade política.

87. O homem, nascendo, conforme provamos, com direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade — isto é, a vida, a liberdade e os bens — contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa, mesmo com a própria morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião. Contudo, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, excluindo-se todo julgamento privado de qualquer cidadão particular, a comunidade torna-se árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, indiferentes e as mesmas para todas as partes, e, por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para execução dessas regras, decide todas as diferenças que surjam entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer assunto de direito, e castiga as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei; por esse meio é fácil distinguir quem está e quem não está em sociedade política. Os que estão unidos em um corpo, tendo lei comum estabelecida e judicatura — para a qual apelar — com autoridade para decidir controvérsias e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas os que não têm essa apelação em comum, quero dizer, sobre a Terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz para si e executor, o que constitui, conforme mostrei anteriormente, o estado perfeito de natureza.

88. E por essa maneira a comunidade consegue, por meio de um poder julgador, estabelecer que castigo cabe às várias transgressões quando cometidas entre os membros dessa sociedade — que é o poder de fazer leis —, bem como possui o poder de castigar qualquer dano praticado contra qualquer dos membros por alguém que não pertence a ela — que é o poder de guerra e de paz —, e tudo isso para preservação da propriedade de todos os membros dessa sociedade, tanto quanto possível. Todavia, embora todo homem que tenha entrado para uma sociedade civil, tornando-se membro de qualquer comunidade, tenha por isso abandonado o poder de castigar ofensas contra a lei de natureza no exercício do seu próprio julgamento particular, foi dado direito à comunidade, para o julgamento das ofensas que ele abandonou ao poder legislativo em todos os casos em que possa apelar para o magistrado, de empregar a força dele para a execução dos julgamentos da comunidade, sempre que ele assim o exija; o que, na realidade, importa no seu próprio julgamento, eis que ele mesmo ou o seu representante o faz. E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que deve julgar por meio de leis estabelecidas até que ponto se devem castigar as ofensas quando cometidas dentro dos limites da comunidade, bem como determinar, mediante julgamentos ocasionais baseados nas circunstâncias atuais do fato, até onde os danos do exterior devem ser vingados; e em um e outro caso utilizar toda a força de todos os membros, quando houver necessidade.

89. Sempre que, portanto, qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, nesse caso e somente nele haverá uma sociedade civil ou política. E tal se dá sempre que qualquer número de homens, no estado de natureza, entra em sociedade

para constituir um povo, um corpo político, sob um governo supremo, ou então quando qualquer indivíduo se junta ou se incorpora a qualquer governo já constituído; porque por esse meio autoriza a sociedade ou, o que vem a dar no mesmo, o poder legislativo dela a fazer leis para ele conforme o exigir o bem público da sociedade, para a execução das quais pode-se pedir-lhe o auxílio, como se fossem decretos dele mesmo. E por este modo os homens deixam o estado de natureza para entrarem no de comunidade, estabelecendo um juiz na Terra, com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que atinjam a qualquer membro da comunidade; juiz esse que é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados. E, sempre que houver qualquer número de homens, associados embora, que não possuam tal poder decisivo para o qual apelar, estes ainda se encontrarão em estado de natureza.

90. Do que ficou dito é evidente que a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é, de fato, incompatível com a sociedade civil, não podendo por isso ser uma forma qualquer de governo civil, porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em seu próprio caso, estabelecendo-se uma autoridade conhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos os membros dessa sociedade terão de obedecer. [7] Onde quer que existam pessoas que não tenham semelhante autoridade a que recorrerem para decisão de qualquer diferença entre elas, estarão tais pessoas no estado de natureza; e assim se encontra qualquer príncipe absoluto em relação aos que estão sob seu domínio.

91. Supondo-se que tenha ele concentrado em si todo poder, não só legislativo como executivo, não se achará qualquer juiz, e ninguém deparará com a possibilidade de apelar para quem decida imparcial e indiferentemente e com autoridade e de cuja decisão possa esperar-se remédio e reparação para qualquer dano ou transtorno, causado pelo príncipe ou por sua ordem; de sorte que um homem desses, embora intitulado "czar" ou "grão-senhor", ou como quiserem, encontra-se tanto no estado de natureza tendo tudo sob o seu domínio como ele próprio está para com o resto dos homens, pois sempre que existam dois homens sem qualquer regra estabelecida ou juiz comum para o qual apelar na Terra para a resolução de controvérsias de direito entre eles, estarão ainda no estado de natureza, [8] e sob todos os inconvenientes deste, somente com esta deplorável diferença

[7] "O poder público de toda sociedade está acima de qualquer alma nela contida e o uso principal desse poder consiste em dar leis a todos quantos sob ele estão, leis a que em tais casos devemos obedecer, a menos que se mostre algum motivo no sentido de que a lei da razão ou a de Deus prescreve o contrário" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 16).

[8] "Para suprimir todos esses agravos, danos e malefícios mútuos", isto é, tais como cercam os homens no estado de natureza, "somente havia um meio, entrar em acordo e combinação, estabelecendo alguma espécie de governo público, e a ele se submetendo, para que fosse possível proporcionar, por meio daqueles a quem concederam autoridade para mandar e governar, paz, tranqüilidade e um estado feliz a todos os demais. Os homens souberam sempre que onde se depara com a força e o dano podem defender-se a si mesmos; sabiam que, por mais que os homens procurem a comodidade própria, contudo, se o conseguissem mediante dano a outrem, não seria de suportar-se, apresentando-lhes resistência todos os homens por todos os meios disponíveis. Finalmente, sabiam que nenhum homem podia razoavelmente chamar a si a definição do seu próprio direito, e de acordo com a definição por ele mesmo formulada passar a sustentá-la, visto que qualquer homem é parcial para consigo e para com aqueles a quem dedica afeto; e, portanto, as lutas e as perturbações seriam sem fim se não dessem assentimento comum para que tudo fosse ordenado por alguém que escolhessem, e sem esse assentimento não poderia haver motivo para que um homem se considerasse senhor ou juiz de outro" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 10).

para o súdito, ou antes, escravo, de príncipe absoluto: enquanto no estado ordinário de natureza possui a liberdade de julgar do seu direito e, conforme lhe for possível de acordo com as suas forças, sustentá-lo, sempre que lhe invadam a propriedade por ordem ou vontade do monarca, não terá meios de apelar como os que estão em sociedade devem ter, como se estivesse degradado do estado comum de criaturas racionais, mas nega-se-lhe ainda a liberdade de julgar ou defender o próprio direito, ficando assim exposto a toda a miséria e transtornos que um homem pode temer por parte de quem, encontrando-se em estado irrestrito de natureza, está ainda por cima corrompido pela lisonja e revestido de poder.

92. Quem pensa que o poder absoluto purifica o sangue do homem e corrige a baixeza da natureza humana precisa ler a história desta ou daquela época para se convencer do contrário. Aquele que fosse insolente e injurioso nas florestas da América não seria muito melhor sentado em um trono, no qual talvez se descubram saber e religião para justificar tudo quanto faça aos súditos, silenciando a espada, de fato, todos quantos ousem pô-lo em dúvida; porquanto poder-se-á ver facilmente o que é a proteção da monarquia absoluta, que espécie de pai para o país faz com que os príncipes sejam, e a que ponto de felicidade e segurança leva a sociedade civil, onde esta espécie de governo atingiu a perfeição, quando se examina a última narrativa do que é o Ceilão.

93. De fato, nas monarquias absolutas tanto como em outros governos do mundo, os súditos têm direito à apelação para a lei e para os juízes, a fim de decidirem as controvérsias e restringirem qualquer violência que venha a verificar-se entre eles. Todos julgam tal medida necessária, acreditando merecer considerar-se inimigo declarado da sociedade e dos homens todo aquele que se dispusesse a eliminá-la. Todavia, é de duvidar-se que essa opinião resulte de verdadeiro amor à sociedade e aos homens, e à caridade que todos devemos uns aos outros, pois não é nada mais do que qualquer homem que ama o próprio poder, provento ou grandeza, pode e naturalmente deve fazer — impedir que se molestem e se destruam os animais que trabalham e mourejam somente para o prazer e vantagem dele; se perguntarmos que segurança, que proteção, existe em semelhante estado contra a violência e a opressão deste governo absoluto, nem mesmo poderão admitir a pergunta. Estarão prontos para dizer que merece morte o simples fato de demandar segurança. Entre súdito e súdito, concederão, haverá medidas, leis e juízes, para garantir-lhes paz mútua e segurança; mas, quanto ao governante, deve ser absoluto e está acima de tais circunstâncias; porque tem poder para causar dano ou malefício e tem razão quando os faz. Perguntar como garantir-se de malefício ou dano por parte de quem está em condições de fazê-los constitui, na realidade, facção e rebelião, como se, quando os homens, deixando o estado de natureza, entram na sociedade, concordassem em que todos eles menos um ficassem sob o império da lei, conservando aquele, entretanto, ainda toda a liberdade do estado de natureza, aumentado pelo poder e tornado licencioso pela impunidade. Importa em dizer que os homens são tão levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões.

94. Contudo, seja lá o que for que os lisonjeiros venham dizer para divertir os entendimentos da gente, não conseguem impedir que os homens sintam; e quando percebem que qualquer homem, seja qual for a sua situação, está fora dos limites da sociedade

civil a que eles pertencem, e que não têm qualquer maneira de apelar na Terra contra o malefício que poderão receber dele, ficam em condições de pensar que se encontram no estado de natureza com relação àquele, e que devem tratar de, tão depressa quanto possível, conseguir a segurança e salvaguarda na sociedade civil a favor das quais se constituiu esta, e para as quais tão-só nela entraram. E, portanto, embora a princípio (conforme mostraremos com maior detalhe dentro em pouco no capítulo seguinte) certo homem bom ou mesmo excelente, tendo adquirido preeminência sobre todos os demais, conseguiu tal deferência por causa da bondade e virtude como se fosse uma espécie de autoridade natural, que o mando principal, com o arbitramento das dissensões entre eles, lhe passou às mãos por consentimento tácito, sem qualquer outra precaução senão a certeza que tinham da sua correção e sabedoria; contudo, quando o tempo, dando autoridade e (segundo alguns autores pretenderiam persuadir-nos) consagração aos costumes que a inocência negligente e balda de previsão das primeiras idades começara, introduziu sucessores de outro feitio, o povo, verificando que a propriedade não estava segura sob o governo que então tinha[9] — visto como o governo não tinha outro fim senão a preservação da propriedade —, viu que não poderia jamais gozar de segurança ou tranqüilidade na sociedade civil enquanto o poder legislativo não passasse às mãos de corpos coletivos de homens, chamem-se "senado", "parlamento", ou o que se quiser. Dessa maneira, cada pessoa distinta ficou sujeita, do mesmo modo que as mais modestas, às leis que ele próprio, como parte do legislativo, havia estabelecido; nem podia qualquer pessoa, pela própria autoridade, evitar a força da lei uma vez promulgada, nem em virtude de qualquer pretensão a superioridade pleitear isenção, autorizando assim os extravios próprios ou de qualquer dos seus dependentes. Ninguém pode na sociedade civil isentar-se das leis que a regem;[10] porquanto, se qualquer pessoa puder agir conforme achar conveniente, não havendo na Terra qualquer apelo a favor de reparação ou segurança contra qualquer dano que venha a causar, pergunto se não se encontra ainda perfeitamente no estado de natureza, não podendo assim ser membro ou parte de sociedade civil; a menos que venha alguém dizer que o estado de natureza e a sociedade civil importam no mesmo, o que ainda não encontrei qualquer patrono tão grande da anarquia que o afirme.

[9] "No princípio, quando se estabeleceu certa espécie de regimento, pode ser que não se tivesse cogitado de nada mais com respeito à maneira de governar, mas que tudo se permitisse à sabedoria e discrição dos governantes, até que por experiência se verificou como tal sistema era inconveniente para todas as partes, de sorte que o que tinham inventado como remédio somente, na realidade, havia contribuído para aumentar o mal que deveria curar. Perceberam que viver pela vontade de um só homem se tornava a causa da miséria de todos. Viram-se assim obrigados a submeter-se a leis por meio das quais todos pudessem ver de antemão qual o próprio dever, ficando sabendo quais as penalidades por qualquer transgressão" (Hooker, *Pol. Ecl., liv. I, sec. 10).*

[10] "A lei civil, sendo ato de todo o corpo civil, por isso mesmo predomina sobre cada uma das várias partes desse mesmo corpo" (Hooker, *ibid.).*

Capítulo VIII

Do Começo das Sociedades Políticas

95. Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Qualquer número de homens pode fazê-lo, porque não prejudica a liberdade dos demais; ficam como estavam na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.

96. Quando qualquer número de homens, pelo consentimento de cada indivíduo, constituiu uma comunidade, tornou, por isso mesmo, essa comunidade um corpo, com o poder de agir como um corpo, o que se dá tão-só pela vontade e resolução da maioria. Pois o que leva qualquer comunidade a agir sendo somente o consentimento dos indivíduos que a formam, e sendo necessário ao que é um corpo para mover-se em um sentido, que se mova para o lado para o qual o leva a força maior, que é o consentimento da maioria, se assim não fosse, seria impossível que agisse ou continuasse a ser um corpo, uma comunidade, que a aquiescência de todos os indivíduos que se juntaram nela concordou em que fosse; dessa sorte todos ficam obrigados pelo acordo estabelecido pela maioria. E portanto, vemos que, nas assembléias que têm poderes para agir mediante leis positivas, o ato da maioria considera-se como sendo o ato de todos e, sem dúvida, decide, *como tendo o* poder de todos pela lei da natureza e da razão.

97. E assim todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com todos os membros dessa sociedade de submeter-se à resolução da maioria conforme a assentar; se assim não fosse, esse pacto inicial, pelo qual ele juntamente com outros se incorpora a uma sociedade, nada significaria, deixando de ser pacto, se aquele indivíduo ficasse livre e sob nenhum outro vínculo senão aquele em que se achava no estado de natureza. Porquanto, que aparência haveria de qualquer pacto? Que novo compromisso, se não estivesse mais vinculado por qualquer decreto da sociedade do que pensasse apropriado e ao qual desse assentimento? Tal liberdade ainda seria maior do que a em que se encontrava antes do pacto, ou que outro qualquer no estado de natureza tivesse que se submetesse a quaisquer atos de um pacto e lhes desse assentimento, se assim o julgasse conveniente.

98. Se o assentimento da maioria não fosse recebido em razão como ato de todos, obrigando a cada indivíduo, nada, senão o consentimento de cada um, poderia fazer com que qualquer ato fosse o de todos; mas tal consentimento é quase impossível de conseguir-se se considerarmos as enfermidades e as ocupações de negócios que em um grupo qualquer, embora muito menos que em uma comunidade, afastarão necessariamente muitos membros da assembléia pública. Se a isto juntarmos a diversidade de opiniões e a contrariedade de interesses que inevitavelmente estão presentes em todas as reuniões de homens, a entrada em sociedade sob tais condições seria somente como a vinda de Catão ao teatro, tão-só para sair de novo.[11] Uma constituição destas seria monstro de curta duração, mais curta do que a de criaturas fracas, que não passam do dia em que nascem; o que não se pode supor até imaginarmos que criaturas racionais desejassem e constituíssem sociedades tão-somente para dissolvê-las; visto como, onde a maioria não é capaz de resolver pelo todo, não poderá agir como um corpo, e, em conseqüência, será imediatamente dissolvida de novo.

99. Quem quer, portanto, que, saindo de um estado de natureza, entra para uma comunidade deve entender-se ter abandonado todo o poder necessário aos fins para os quais se uniram em sociedade, à maioria da comunidade, a menos que concordem expressamente em um número maior do que a maioria. E isto se consegue concordando simplesmente em unir-se em uma sociedade política, no que consiste todo pacto que existe ou deve existir entre os indivíduos que entram em uma comunidade ou a constituem. Assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo.

100. Ao que fica exposto, deparo com duas objeções:

Em primeiro lugar, não se encontra exemplo na História de um grupo de homens independentes e iguais que se reunissem e dessa maneira começassem e estabelecessem um governo.

Em segundo lugar, é impossível, de direito, que assim os homens fizessem, porque, tendo todos nascido sob um governo qualquer, a ele tiveram de submeter-se, não tendo liberdade de dar início a outro.

101. À primeira há o seguinte a responder: não é de modo algum de admirar que a História pouco adiante com respeito a homens que vivessem juntos no estado de natureza. Os inconvenientes de semelhante condição, e o amor e o desejo de sociedade, logo trouxeram alguns deles juntos, que de fato se uniram e incorporaram, se pretendiam continuar juntos. E se pudermos supor que os homens nunca estiveram no estado de natureza, porque pouco sabemos dos homens em semelhante estado, poderemos igualmente supor que os soldados de Salmanasser ou de Xerxes nunca foram crianças porque pouco ouvimos dizer deles até que se tornaram homens e formaram exércitos. Por toda parte o governo precede a história, e a escrita raramente penetra em um povo enquanto um longo período de sociedade civil não lhe tenha proporcionado, por meio de outras artes mais

[11] Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.), chamado "o Censor" e "o Velho". Estadista, jurista e escritor, que tentou restabelecer pela legislação padrão moral muito severo. A referência de Locke no texto é à reprovação de Catão ao teatro.

necessárias, segurança, conforto e abundância; começaram então a se preocupar com a história dos seus fundadores e a pesquisar-lhes a origem, depois de lhes terem sobrevivido à memória; eis que acontece com as comunidades como com as pessoas em particular — ignoram comumente o próprio nascimento e infância; e se sabem algo da própria origem, devem-no a registros acidentais que outros conservaram. E os que possuímos do começo de qualquer política no mundo, exceto o dos judeus, em que o próprio Deus interferiu, e que de modo algum favorece o domínio paterno, são todos ou simples exemplos de começo, conforme mencionamos, ou pelo menos indicam passos evidentes dele.

102. Revela estranha inclinação para negar a evidência dos fatos aquele que não concorda em que os começos de Roma e de Veneza tiveram origem na união de homens livres e independentes uns dos outros, entre os quais não existia superioridade natural ou sujeição. E se se pode aceitar a palavra de José de Acosta, ele nos diz que em muitas partes da América não existia qualquer governo que fosse.

"Existem grandes e manifestas conjeturas", diz ele, "de que estes homens", falando dos habitantes do Peru, "não tiveram, durante muito tempo, reis nem comunidades, vivendo em bandos, como o fazem até hoje na Flórida os Cheriquanas, os do Brasil e de muitas outras nações que não têm reis certos, mas quando se oferece a ocasião, na paz ou na guerra, escolhem os chefes conforme lhes convém."[12]

Se se disser que nessas regiões qualquer homem nascia sujeito ao pai ou ao chefe da família, que a submissão devida pelo filho ao pai não lhe tirava a liberdade de reunir-se a qualquer sociedade política que achasse conveniente, isso já foi provado anteriormente. Mas, seja como for, estes homens, é evidente, eram, de fato, livres; e fosse qual fosse a superioridade que alguns políticos atribuíssem atualmente a qualquer deles, eles mesmos não a reivindicavam, mas por consentimento eram todos iguais até que pelo mesmo consentimento estabeleceram governantes. Assim, essas sociedades políticas começaram todas de união voluntária e de acordo mútuo de homens que agiam livremente na escolha dos governantes e das formas de governo.

103. E espero que concordem em que os que saíram de Esparta com Palanto conforme Justino (liv. III, cap. 4) menciona, eram homens livres, independentes uns dos outros, tendo organizado um governo para regê-los por livre assentimento.[13] Dei assim vários exemplos tirados da história de homens livres e no estado de natureza que, tendo-se reunido, incorporaram e deram início a uma comunidade. E se a falta de tais exemplos fosse argumento para provar que os governos não começaram nem podiam começar por essa forma, suponho fosse melhor para os que sustentam o império paterno não se preocuparem com ele, de preferência a lançá-lo contra a liberdade natural, porquanto se são capazes de dar tantos exemplos tirados da história de governos que começaram pelo direito paterno, acho que, apesar de na melhor hipótese um argumento do que foi direito

[12] José de Acosta (1539?-1600), missionário jesuíta espanhol, no Peru. O catecismo dele foi o primeiro livro publicado nesse país. A sua obra mais famosa foi a *Historia Natural y Moral de los Incas* (Sevilha, 1590).

[13] O autor aqui se refere ao êxodo de um grupo de jovens espartanos que, durante a primeira guerra de Messina, nasceram fora do casamento e, em conseqüência, não tiveram direitos iguais aos outros espartanos livres. Conduzidos pelo chefe Phalantus (Palanto), alcançaram Tarento, conquistaram-na e forçaram os habitantes a deixar a cidade, fundando, desse modo, nova comunidade, sob a chefia de Palanto.

para o que deveria ser não ter muita força — é possível, sem qualquer grande perigo, ceder-lhes a causa. Mas, se me fosse dado aconselhá-los neste caso, ser-lhes-ia conveniente não pesquisar demasiadamente quanto à origem dos governos como de fato começaram, porque correm o risco de encontrar na base de muitos deles algo mui pouco favorável à causa que esposam e ao poder pelo qual contendem.

104. Mas, para concluir, estando evidentemente a razão de nosso lado quando dizemos que os homens são por natureza livres, e os exemplos da História mostrando que os governos do mundo começados em paz tiveram o princípio estabelecido nessa base, tendo sido formados mediante o consentimento do povo, quase não haverá motivo para duvidar-se seja onde está o direito, seja qual tenha sido a opinião ou o procedimento dos homens relativamente ao estabelecimento dos primeiros governos.

105. Não nego que, se volvermos as nossas vistas para trás e tanto quanto a História nos dirigir para a origem das comunidades, havemos de encontrá-las em geral sob o governo de um único homem. E estou também em condições de acreditar que, onde uma família era bastante numerosa para subsistir de per si, continuando completa sem misturar-se com outras, como muitas vezes acontece quando há muita terra e pouca gente, o governo começa comumente no pai. Porque este, tendo pela lei da natureza o mesmo poder, por igual a qualquer outro homem, de castigar conforme achar conveniente qualquer ofensa contra essa lei, podia igualmente castigar os filhos transgressores mesmo quando homens já fora da pupilagem; e mui provavelmente estes se submetiam ao castigo e todos se juntavam ao pai contra o ofensor, dando-lhe por esse meio o poder de executar a sentença contra qualquer transgressão, tornando-o assim, com efeito, autor da lei e governante sobre tudo quanto dissesse respeito à família. Era o mais merecedor de confiança; a afeição paterna lhes assegurava a propriedade e o interesse aos cuidados dele; e o costume de obedecer-lhe durante a infância tornava mais fácil a submissão a ele do que a qualquer outra pessoa. Se, portanto, deviam ter alguém para governá-los, porquanto é difícil evitar-se o governo entre homens que vivem juntos, quem tão adequado para exercê-lo como aquele que era o pai comum, a menos que a negligência, a crueldade ou qualquer outro defeito do espírito ou do corpo o tornasse incapaz? Mas quando ou o pai morria, deixando o próximo herdeiro menos capaz de governar, por falta de idade, sabedoria ou coragem ou de quaisquer outras qualidades, ou quando diversas famílias se reuniam e consentiam em continuar juntas, não pode haver dúvida que faziam uso da liberdade natural para instalar aquele que julgavam o mais capaz e mais apropriado a bem governar. Em harmonia com o que fica dito, encontramos os povos da América, que — vivendo fora do alcance das espadas conquistadoras e do domínio avassalador dos grandes impérios do Peru e do México — desfrutavam a liberdade natural que lhes era própria, embora, *caeteris paribus,* preferissem comumente o herdeiro do rei falecido; entretanto, se o achassem fraco ou incapaz, deixavam-no de lado e instalavam o homem mais valente e mais bravo para governar.

106. Assim, embora voltando as vistas para trás tanto quanto a História nos fornece qualquer indicação do povoamento do mundo e da vida das nações, verificamos geralmente que o governo ficava com um só indivíduo; esta observação não destrói, contudo, a nossa afirmação, isto é — que o começo da sociedade política depende do consentimento dos indivíduos em juntar-se para formarem uma sociedade; os quais, quando assim incorporados, ficam em condições de instalar a forma de governo que julguem *conveniente.* Tendo, porém, esta circunstância dado motivo a que os homens se enganas-

sem, pensando que por natureza o governo era monárquico e pertencia ao pai, não será aqui fora de propósito considerar por que os homens, no princípio, escolhiam em geral esta forma, que, embora talvez a preeminência do pai pudesse fazer surgir na primeira instituição de alguma comunidade, colocando em uma só mão todo poder, contudo, é evidente que o motivo de continuar o governo em uma única pessoa não resultava de qualquer consideração ou respeito para com a autoridade paterna, visto como todas as pequenas monarquias, isto é, quase todas, nos tempos mais próximos da origem, foram comumente eletivas, pelo menos de quando em vez.

107. Primeiramente, portanto, no começo, o governo do pai sobre a infância daqueles que provinham dele, tendo-os acostumado ao governo de um homem e ensinado que, quando exercido com cuidado e habilidade, com afeto e dedicação aos que sob ele estão, era suficiente para proporcionar e manter os homens em toda a felicidade política que procuravam pela sociedade, não é de admirar que escolhessem essa forma de governo e nela continuassem, à qual se haviam acostumado desde a infância e, por experiência, verificado não só fácil como segura. Além disso, se acrescentarmos que, sendo a monarquia simples e mais evidente para os homens, que nem a experiência instruíra nas formas de governo, nem a ambição ou a insolência de império ensinara a temer as usurpações da prerrogativa ou os inconvenientes do poder absoluto que a monarquia em sucessão era capaz de reivindicar e desencadear sobre eles, não seria de modo algum estranho que não se preocupassem muito em pensar na maneira de limitar qualquer exorbitância daqueles a quem tinham concedido autoridade sobre eles, e de contrabalançar o poder do governo entregando partes diversas dele a mãos diferentes. Não tinham sentido nem a opressão do domínio tirânico, nem a maneira da época, as posses ou o modo de viver, que proporcionava poucos motivos para cobiça ou ambição, razão para temê-lo ou contra ele prevenir-se; e, por conseguinte, não será de admirar que se tivessem entregue a tal forma de governo que não só era, conforme disse, muito evidente e simples, mas também que melhor convinha ao estado presente e condição em que se encontravam, a qual exigia mais a defesa contra invasões e malefícios do estrangeiro do que a multiplicidade das leis. A igualdade da maneira de viver simples e pobre, limitando os desejos aos confins estreitos da pequena propriedade de cada um, originava poucas controvérsias, e dessa maneira não havia necessidade de muitas leis para decidi-las ou de muitos funcionários para superintender os processos ou acompanhar a execução da justiça, se havia poucas transgressões ou ofensores. Desde que, portanto, os que gostavam tanto uns dos outros que se juntavam em sociedade só se pode supor que já se conhecessem e se estimassem, dispensando entre si confiança mútua, só poderiam temer mais a terceiros do que aos que os cercavam; e, por conseguinte, o primeiro cuidado e pensamento deles somente poderia ser como se garantirem contra forças estrangeiras. Era natural que adotassem uma estrutura governamental que melhor lhes pudesse servir para esse objetivo, escolhendo os mais sábios e os mais bravos para conduzi-los nas guerras e dirigi-los contra os inimigos, governando-os principalmente para este fim.

108. Desse modo vemos que os reis dos índios da América, que ainda constituem um padrão dos primeiros tempos da Ásia e da Europa, enquanto os habitantes eram muito poucos nessas regiões, não dando aos homens a falta de dinheiro e de gente qualquer tentação de aumentarem as posses de terra ou entrarem em luta por maior extensão territorial, são pouco mais que generais dos seus exércitos; e embora mandem de maneira absoluta na guerra, quando na sua terra e em tempo de paz exercem domínio muito redu-

zido e possuem soberania muito moderada, cabendo geralmente as resoluções de guerra ou paz ou ao povo ou a um conselho, embora a própria guerra, que não admite pluralidade de governos, devolva naturalmente o comando à autoridade única do rei.

109. E assim, mesmo em Israel, a ocupação principal dos juízes e dos primeiros reis parece ter sido a de comandante na guerra e chefe dos exércitos; o que — além do que significa "sair e entrar à frente do povo", querendo dizer marchar para a guerra e voltar para a prória terra à frente das forças — se revela claramente na história de Jeftá. Fazendo os Amonitas guerra a Israel, os Gileaditas atemorizados enviaram a Jeftá um bastardo da família que haviam abandonado e com ele combinaram, se os ajudasse contra os Amonitas, indicarem-no para governante, fazendo-o nestas palavras: "E o povo o fez chefe e comandante sobre ele" *(Jz* 11, 11), o que era, ao que parece, o mesmo que juiz. "E ele julgou Israel" *(Jz* 12, 7), isto é, foi capitão-general, durante seis anos. Assim, quando Jotam censurou os Shechemitas pela obrigação que tinham para com Gideão, que tinha sido juiz e governante deles, diz-lhes: "Combateu por vós, e muito arriscou a vida e vos livrou das mãos de Midian" *(Jz* 9, 17). Só se menciona a respeito dele ter sido general; e, de fato, é só isso que se encontra na história ou em qualquer dos demais juízes. E chama-se particularmente Abimelech de rei, embora no máximo fosse apenas general. E quando, cansados da má conduta dos filhos de Samuel, os filhos de Israel desejaram um rei, "como todas as nações, para julgá-los, e sair à frente deles e combater as suas batalhas" *(1 Sam* 8, 20), Deus ao concedê-lo disse a Samuel: "Mandar-te-ei um homem, e o sagrarás como capitão sobre o povo de Israel, para que tire o meu povo das mãos dos Filisteus" (9, 16), como se a missão única de um rei fosse conduzir os exércitos e combater em defesa dos israelitas; e, nessa conformidade, Samuel, no dia da investidura, derramando-lhe em cima um frasco de óleo, declara a Saul que "o Senhor o sagrou como capitão sobre a herança que lhe deixava" (10, 1). E, portanto, aqueles que, depois de ter sido Saul solenemente escolhido e saudado rei pelas tribos de Mispê, não desejavam tê-lo como rei somente fizeram esta objeção: "Como poderá este homem salvar-nos?" (vers. 27), como se dissessem: "Este homem não serve para ser nosso rei, porque não tem habilidade e conduta bastante na guerra para ser capaz de nos defender". E quando Deus resolveu transferir o governo a Davi, fê-lo nestas palavras: "Mas agora o teu reinado não continuará. O Senhor procurou um homem conforme os seus desejos e deu-lhe ordem que fosse capitão sobre o seu povo" (13, 14), como se toda a autoridade real nada mais fosse do que ser general. E, por conseguinte, as tribos que se tinham ligado à família de Saul opondo-se ao reinado de Davi, quando chegaram a Hebron pretendendo a elas se submeterem, dizem-lhe, entre outros argumentos, que tinham de submeter-se a ele como rei; que ele era de fato rei ao tempo de Saul, e, portanto, só tinham motivos de recebê-lo como rei presentemente. "Assim também", dizem, "no passado, quando Saul era nosso rei, foste tu quem conduziu a Israel e voltou, e o Senhor te disse: 'Alimentarás o meu povo de Israel e serás capitão sobre Israel'."

110. Assim sendo, seja que uma família se desenvolveu gradativamente em uma comunidade e a autoridade paterna tendo passado ao filho mais velho, todos, por sua vez, crescendo sob ele, submeteram-se tacitamente ao seu governo, e não ofendendo a ninguém a facilidade e igualdade de semelhante governo, todos com ele concordaram, até que o tempo pareceu tê-lo confirmado, estabelecendo um direito de sucessão por prescrição; seja que várias famílias, ou descendentes de várias famílias, aos quais o acaso, a vizinhança ou os negócios reuniram, unindo-se em sociedade, a necessidade de um gene-

ral cuja direção pudesse defendê-los contra os inimigos na guerra e a grande confiança, inocência e sinceridade daquela idade pobre mas virtuosa — tal como são quase todas que iniciaram governos duradouros no mundo — produziram homens de outra, levou os que primeiro deram começo às comunidades a entregarem em geral o mando às mãos de um só homem, sem qualquer outra limitação ou restrição expressa senão o que exigiam a natureza e o fim do governo. Fosse quem fosse que primeiramente pôs o governo nas mãos de um só, certo é que a ninguém o confiaram senão para o bem público e a segurança, e na infância das comunidades os que o obtiveram usaram-no comumente para esses fins. E, se não o tivessem feito, as jovens sociedades não poderiam ter subsistido; sem pais que cuidassem do bem público, com ternura e dedicação, todos os governos teriam soçobrado sob a fraqueza e as enfermidades da infância, e príncipe e povo em breve sucumbiriam juntos.

111. Mas embora a idade de ouro — antes que a vã ambição e o *amor sceleratus habendi,*[14] a maldosa concupiscência, tivessem corrompido o espírito dos homens em um equívoco de verdadeiro poder e honra — tivesse mais virtude e, conseqüentemente, melhores governantes, tanto como súditos menos viciados; não existindo então qualquer prerrogativa ampliada por um lado para oprimir o povo, nem, em conseqüência, por outro lado qualquer controvérsia com respeito ao privilégio de restringir ou diminuir o poder do magistrado, donde não existirem disputas entre povo e governantes sobre mandantes e governos; entretanto, quando a ambição e o luxo em idades futuras[15] conservassem a posse do poder e o aumentassem, sem que realizassem as tarefas para as quais o tinham concedido, e, com o auxílio da lisonja, tivessem ensinado aos príncipes a terem interesses diferentes e separados dos do povo, os homens acharam necessário examinar mais cuidadosamente a origem e os direitos do governo, e descobrir meios de limitar os exageros e impedir os abusos do poder que, tendo sido confiado às mãos de outrem tão-só para o próprio bem deles, verificaram estar sendo utilizado para prejudicá-los.

112. Desse modo pode ver-se como é provável que indivíduos que eram naturalmente livres e *de motu proprio,* tinham-se submetido ao governo do progenitor, ou se haviam reunido por parte de várias famílias para formarem um governo, tivessem posto o mando, em geral, nas mãos de um só indivíduo, resolvendo submeter-se ao mando de um só, sem que tivessem o cuidado de limitar-lhe ou regular-lhe o poder mediante condições expressas, o que julgavam bastante seguro pela honestidade e prudência dessa pessoa, embora nunca tivesse imaginado ser a monarquia *de jure divino,* que nunca ouvimos dizer entre os homens até nos ser revelado pela divindade desta última idade, nem ter-se permitido ao poder paterno ter o direito de domínio ou constituir-se em base de todo governo. E tudo isso deve bastar para mostrar que, tanto quanto recebemos qualquer esclarecimento da História, temos motivos para concluir que todo princípio pacífico de governos se baseou no consentimento dos homens. Digo pacífico porque terei ocasião de falar, em outro lugar, da conquista, que alguns autores consideram maneira de dar início a governos.

A segunda objeção que encontro ao início da política pela maneira por que mencionei é a seguinte:

[14] O desejo criminoso de possuir.
[15] Cf. nota 9.

113. Tendo todos os homens nascido sob governo, seja lá qual for, é impossível a qualquer indivíduo ter a liberdade de reunir-se a outros a fim de dar início a outro governo ou de ser capaz, em qualquer ocasião, de estabelecer governo legítimo.

Se este argumento for aceitável, pergunto, como se originaram tantas monarquias legítimas no mundo? Se alguém, baseado nessa hipótese, pode mostrar-me uma pessoa qualquer em qualquer época, livre para começar uma monarquia legítima, comprometo-me a mostrar-lhe dez outros homens livres em liberdade ao mesmo tempo para se unirem e começarem novo governo sob forma régia ou sob qualquer outra, demonstrando-se assim que se alguém, nascido sob o domínio de outrem, pode ser tão livre que tenha o direito de mando sobre outros em império novo e distinto, quem quer que nasça sob o domínio de outrem pode ser igualmente livre e pode tornar-se governante ou súdito de governo separado distinto. E assim, por este princípio próprio, ou todos os homens, nascidos de qualquer maneira, são livres, ou então existe tão-só um príncipe legítimo, um governo legal no mundo. E então nada mais terão a fazer do que simplesmente mostrar-nos qual seja; o que, quando o fizerem, não duvido que todos os homens concordem facilmente em prestar-lhe obediência.

114. Embora seja resposta suficiente a essa objeção mostrar que os envolve nas mesmas dificuldades que se apresentam àqueles contra os quais a empregam, procurarei, contudo, descobrir a fraqueza deste argumento com maior detalhe. "Todos os homens", dizem eles, "nasceram sob um governo qualquer, e, portanto, não podem ter a liberdade de dar início a outro. Qualquer um nasce sujeito ao progenitor ou ao príncipe, estando, portanto, sob o vínculo perpétuo de sujeição e vassalagem." É evidente que os homens não confessaram nunca nem consideraram qualquer sujeição natural dessas em que tivessem nascido, a um ou a outro, que os vinculasse sem consentimento próprio, à sujeição a estes e aos seus herdeiros.

115. Não existem exemplos tão freqüentes na história, tanto sagrada quanto profana, como os que dizem respeito aos homens que se afastaram da obediência e jurisdição em que nasceram e da família ou comunidade em que foram criados, para estabelecer novos governos em outros lugares; daí surgiram todas essas pequenas comunidades no começo dos tempos, que sempre se multiplicaram enquanto houve bastante espaço, até que a mais forte ou mais feliz engoliu a mais fraca, e as maiores, de novo decompondo-se, dissolveram-se em domínios menores. Constituindo tudo isso outros tantos testemunhos contra a soberania paterna, enquanto prova evidentemente que não foi o direito natural do progenitor passando para o filho que deu origem no princípio aos governos, desde que era impossível, com tal fundamento, houvesse tantos pequenos reinos; todos teriam de ser uma única monarquia universal se os homens não tivessem tido a liberdade de se separarem das famílias e dos governos, fosse qual fosse, que os regia, indo formar comunidades distintas e outros governos, conforme achassem conveniente.

116. Tal tem sido a prática do mundo desde o primeiro princípio até nossos dias; nem é atualmente empecilho à liberdade dos homens terem nascido sob organizações políticas constituídas e antigas, que estabeleceram leis e instituíram formas de governo, mais do que se tivessem nascido em meio a florestas, entre os habitantes sem peias que as percorrem; porquanto os que nos persuadissem que "por ter-se nascido sob um governo fica-se naturalmente a ele sujeito", deixando de ter qualquer direito ou pretensão à liberdade do estado de natureza, não têm outro motivo, excetuando-se o pátrio poder, a

que respondemos anteriormente, a alegar a seu favor senão somente porque os nossos pais ou progenitores nos transmitiram a liberdade natural de que gozavam, e, de tal modo, obrigaram-se a si e à posteridade a perpétua sujeição ao governo a que se tinham submetido. Não há dúvida que, seja qual for o compromisso que alguém assumiu ou a promessa que fez, obriga a quem o formulou, mas não há pacto que ao mesmo obrigue os filhos ou a posteridade. Quando o filho atinge a maioridade, sendo tão livre como o pai, qualquer ato deste não pode dispor da liberdade daquele ou de qualquer outra pessoa. De fato, pode anexar à terra de que desfrutou como súdito de qualquer comunidade certas condições que obriguem o filho a fazer parte dessa comunidade, se quiser desfrutar as posses que pertenciam ao pai, porque essa propriedade, pertencendo ao pai, dela pode este dispor ou doar conforme achar conveniente.

117. Estas circunstâncias deram origem a equívocos neste assunto; porque, não permitindo as comunidades o desmembramento de qualquer parte dos seus domínios, nem que outros que não os membros dessa comunidade os desfrutem, o filho não pode ordinariamente gozar das posses do pai senão sob as mesmas condições a que o pai se submeteu, tornando-se membro da sociedade; e por esse meio põe-se de fato, sob o governo que encontra estabelecido, em igualdade de condições a qualquer outro súdito dessa comunidade. E assim "o consentimento de homens livres, nascidos sob governo, que somente os torna membros dele", sendo dado separadamente a cada um por sua vez quando atinge a maioridade, e não a uma multidão em conjunto, não há quem o observe e, julgando que não foi feito de modo algum ou que não é necessário, conclui sejam naturalmente súditos quando se tornam homens.

118. É evidente, porém, que os próprios governos o interpretam de maneira diferente; não reivindicam qualquer poder sobre o filho por tê-lo tido sobre o pai; nem consideram os filhos como súditos, porque assim o era o pai. Se um súdito da Inglaterra tivesse um filho de mulher inglesa na França, de quem seria este súdito? Não o seria do rei da Inglaterra, porque precisaria de licença para ser admitido aos privilégios dessa nacionalidade; nem do rei da França, porque como teria, então, o pai a liberdade de levá-lo consigo e educá-lo como achasse conveniente? E quem algum dia foi julgado como traidor ou desertor, por ter feito guerra contra um país ou o abandonado, por ter simplesmente nele nascido de pais que eram estranhos? É evidente, portanto, pela prática dos próprios governos bem como pela lei da razão, que nenhuma criança nasce súdito de qualquer país ou governo. Está sujeito à educação e autoridade do pai até atingir a maioridade; torna-se em seguida homem livre, com a liberdade de escolher o governo sob o qual deseje viver, e a qual o corpo político queira unir-se, pois se o filho de um inglês, nascido na França, goza de liberdade e assim pode proceder, é evidente que não existe qualquer vínculo sobre ele por ser o pai súdito deste reino, nem está obrigado por qualquer pacto dos antepassados. E por que, então, o filho não tem, pela mesma razão, a mesma liberdade, apesar de ter nascido em outro lugar qualquer? Desde que o poder que o pai tem naturalmente sobre o filho é o mesmo seja qual for o lugar em que este nasceu, e os vínculos das obrigações naturais não conhecem limites positivos de reinos ou de comunidades.

119. Sendo todo homem, conforme mostramos, naturalmente livre, e nada podendo pô-lo sob sujeição de qualquer poder terreno senão a sua própria vontade, é preciso considerar o que se deve entender por declaração suficiente do consentimento de um homem em fazer-se súdito das leis de qualquer governo. Faz-se uma distinção comum entre

consentimento expresso e tácito que se aplica ao caso presente. Ninguém põe em dúvida que o consentimento expresso de qualquer homem, quando entra para uma sociedade, torna-o membro perfeito dessa sociedade, súdito do respectivo governo. A dificuldade reside no que deve considerar-se como consentimento tácito, e até que ponto obriga — isto é, até que ponto deve considerar-se alguém como tendo consentido e por isso mesmo se submetido a qualquer governo, quando não fez qualquer declaração expressa. E a esse respeito direi que todo homem que tem posses ou goza de qualquer parte do domínio de um governo dá, por esse meio, consentimento tácito e está daí em diante obrigado à obediência às leis desse governo, enquanto assim goza, como qualquer outro que sob ele esteja; seja que essa sua posse consista em terra para ele e para os herdeiros para sempre, ou seja uma moradia por uma semana, ou ainda simplesmente viajar com toda a liberdade pelas estradas; e, com efeito, chega mesmo a alcançar a própria existência de qualquer um dentro dos territórios desse governo.

120. Para compreendê-lo melhor, é conveniente considerar que todo homem, quando de início se incorpora a uma comunidade, também a ela anexa, em virtude dessa união, e submete à comunidade, as posses que tenha ou venha a adquirir que ainda não pertencem a qualquer outro governo. Pois seria contradição direta se qualquer pessoa entrasse para uma sociedade com outras a fim de assegurar a propriedade e regulá-la, e, entretanto, se supusesse a terra que lhe pertence, e que deve ser regulada pelas leis da sociedade, isenta da jurisdição do governo de que ele próprio, dono da terra, é súdito. Pelo mesmo ato, portanto, por meio do qual qualquer pessoa se une, sendo antes livre, a uma comunidade, une igualmente as suas posses que anteriormente também eram livres; e ambas, pessoa e posse, ficam sujeitas ao governo e ao domínio dessa comunidade, por todo o tempo que exista. Portanto, quem quer que daí em diante goze de qualquer parte de terra assim anexada e sob o governo dessa comunidade, seja por herança, compra, permissão ou de outra qualquer maneira, tem de recebê-la com a condição a que está submetida — isto é, de sujeitar-se ao governo da comunidade, sob cuja jurisdição se encontra, tanto quanto qualquer outro súdito dela.

121. Todavia, desde que o governo tem jurisdição direta somente sobre a terra, alcançando o possuidor dela — antes de ter-se incorporado de fato à sociedade — somente se morar nela e a desfrutar, a obrigação sob a qual alguém se encontra em virtude de tal fruição, de submeter-se ao governo, começa e termina com essa fruição; assim sendo, sempre que o dono, que somente deu consentimento tácito ao governo, deixa a referida posse, por doação, venda ou outra maneira qualquer, está em liberdade de ir incorporar-se a qualquer outra comunidade, ou concordar com outros em começar uma nova *in vacuis locis,* em qualquer parte do mundo que possa encontrar livre e desocupada. Nessas condições, quem uma vez deu, por consentimento real e declaração expressa, consentimento para fazer parte de uma comunidade, está obrigado, perpétua e indispensavelmente, a ser e ficar inalteravelmente súdito dela, não podendo voltar novamente ao estado de natureza, a menos que, em virtude de alguma calamidade, venha a dissolver-se o governo sob o qual vive, ou então, mediante algum ato público, fique dispensado de ser membro dela daí por diante.

122. Todavia, submeter-se às leis de qualquer país, viver tranqüilamente e gozar dos privilégios e da proteção que ele proporciona, não torna um homem membro de uma sociedade; tal é somente proteção local e homenagem devida a todos que, não estando

em guerra, vêm para dentro dos territórios que pertencem a qualquer governo, a todas as partes a que se estende a força das suas leis. Estas condições não tornam, contudo, um homem membro de uma sociedade, súdito perpétuo da comunidade mais do que tornariam um homem súdito de outro com cuja família ele achasse conveniente morar durante algum tempo, embora, enquanto aí estivesse, fosse obrigado a concordar com as leis e submeter-se ao governo que aí encontrasse. Vemos assim que os estrangeiros, passando a vida inteira sob outro governo, e gozando dos privilégios e proteção por ele dispensados, embora estejam obrigados, mesmo em consciência, a se submeterem à administração como qualquer outro cidadão, entretanto não chegam por isso a ser súditos ou membros dessa comunidade. Nada pode fazê-lo senão o entrar realmente para ela, mediante acordo positivo e promessa expressa e pacto. É isso que penso a respeito do começo das sociedades políticas e do consentimento que torna qualquer um membro de qualquer comunidade.

Capítulo IX

Dos Fins da Sociedade Política e do Governo

123. Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da eqüidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de "propriedade".

124. O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza:

Primeiro, falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão do justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens; porque, embora a lei da natureza seja evidente e inteligível para todas as criaturas racionais, entretanto os homens, sendo desviados pelo interesse bem como ignorantes dela porque não a estudam, não são capazes de reconhecê-la como lei que os obrigue nos seus casos particulares.

125. Em segundo lugar, no estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida; porque, sendo cada homem, nesse estado, juiz e executor da lei de natureza, sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessam, enquanto a negligência e a indiferença os tornam por demais descuidados nos casos de terceiros.

126. Em terceiro lugar, no estado de natureza falta muitas vezes poder que apóie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução. Os que ofendem por qualquer injustiça raramente deixarão de, pela força, sempre que forem capazes, sustentar a injustiça; essa resistência torna freqüentemente o castigo perigoso e destrutivo para os que o tentam.

127. Assim os homens, apesar de todos os privilégios do estado de natureza, mantendo-se em más condições enquanto nele permanecem, são rapidamente levados à sociedade. Daí resulta que raramente encontramos qualquer grupo de homens vivendo dessa maneira. Os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que todo homem tem de castigar as transgressões dos outros obrigam-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas de governo e nele procurarem a preservação da propriedade. É isso que os leva a abandonarem de boa vontade o poder isolado que têm de castigar, para que passe a exercê-lo um só indivíduo, escolhido para isso entre eles; e, mediante as regras que a comunidade ou os que forem por ela autorizados, concordem em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades.

128. No estado de natureza, o homem tem dois poderes para suprimir a liberdade que tem quanto a prazeres inocentes:

O primeiro consiste em fazer o que julgar conveniente para a própria preservação e a de terceiros dentro do que permite a lei da natureza, pela qual, sendo a todos comum, ele e todos os demais homens formam uma única comunidade, constituem uma sociedade única, distinta de todas as outras criaturas. E, se não fosse a corrupção e o vício de homens degenerados, não haveria necessidade de nenhuma outra, nem seria preciso que os homens se separassem dessa comunidade grande e natural e por meio de acordos positivos se combinassem em associações menores e divididas.

O outro poder que o homem possui no estado de natureza é o de castigar os crimes cometidos contra essa lei. Ele abandona um e outro quando se reúne a uma sociedade política privada, se assim possa chamá-la, ou particular, e se incorpora a qualquer comunidade distinta do resto dos homens.

129. O primeiro poder, isto é, de fazer tudo quanto julgue conveniente para a própria preservação e dos demais homens, ele abandona para que seja regulado por leis feitas pela sociedade, até o ponto em que o exija a preservação dele próprio e do resto da sociedade; leis essas da sociedade que a muitos respeitos limitam a liberdade de que gozava pela lei da natureza.

130. Em segundo lugar, abandona inteiramente o poder de castigar e compromete a força natural de que dispõe — que anteriormente podia utilizar para a execução da lei da natureza em virtude da autoridade própria singular que possuía, conforme julgasse conveniente — para auxiliar o poder executivo da sociedade, conforme a lei desta o exigir; *visto como*, encontrando-se agora em novo estado, no qual poderá gozar de muitas vantagens resultantes do trabalho, auxílio e sociedade de terceiros na mesma comunidade, tanto como proteção contra a força total dela, terá de renunciar igualmente a grande parte da liberdade natural de prover a si mesmo, conforme o exigirem o bem, a prosperidade e a segurança da sociedade, o que é não só necessário mas justo, desde que os outros membros da sociedade assim também fazem.

131. Todavia, embora os homens quando entram em sociedade abandonem a igualdade, a liberdade e o poder executivo que tinham no estado de natureza, nas mãos da sociedade, para que disponha deles por meio do poder legislativo conforme o exigir o bem dela mesma, entretanto, fazendo-o cada um apenas com a intenção de melhor se preservar a si próprio, à sua liberdade e propriedade — eis que criatura racional alguma

pode supor-se que troque a sua condição para pior —, o poder da sociedade ou o legislativo por ela constituído não se pode nunca supor se estenda mais além do que o bem comum, mas fica na obrigação de assegurar a propriedade de cada um, provendo contra os três inconvenientes acima assinalados, que tornam o estado de natureza tão inseguro e arriscado. E assim sendo, quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos extemporâneos; por juízes indiferentes e corretos, que terão de resolver as controvérsias conforme essas leis; e a empregar a força da comunidade no seu território somente na execução de tais leis, e fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões. E tudo isso tendo em vista nenhum outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo.

CAPÍTULO X

Das Formas de uma Comunidade

132. Tendo a maioria, conforme mostramos, quando de início os homens se reúnem em sociedade, todo o poder da comunidade naturalmente em si, pode empregá-lo para fazer leis destinadas à comunidade de tempos em tempos, que se executam por meio de funcionários que ela própria nomeia: nesse caso, a forma de governo é uma perfeita democracia; ou então pode colocar o poder de fazer leis nas mãos de alguns homens escolhidos, seus herdeiros e sucessores: nesse caso, ter-se-á uma oligarquia; ou então nas mãos de um único homem: constitui-se nesse caso uma monarquia; se para ele e herdeiros: será hereditária; se para ele somente durante a vida, mas pela morte dele sendo a ela devolvido o poder de indicar o sucessor: será a monarquia eletiva. E assim, segundo estas maneiras de ser, a comunidade pode estabelecer formas compostas ou mistas de governo, conforme achar conveniente. E se o poder legislativo for a princípio concedido pela maioria a uma pessoa somente, para sempre, ou por qualquer prazo limitado, e em seguida o poder supremo deva novamente voltar para ela — quando assim volta, a comunidade pode dispor dele novamente colocando-o nas mãos de quem quiser, constituindo nova forma de governo. Dependendo a forma de governo da situação do poder supremo, que é o legislativo — sendo impossível conceber-se que o poder inferior prescreva ao superior ou que outro qualquer que não o poder supremo faça as leis —, conforme se coloca o poder de fazer leis, assim também é a forma da comunidade.

133. Por comunidade, devem compreender que desejo significar não uma democracia ou qualquer forma de governo, mas qualquer comunidade independente que os latinos indicavam com o termo *civitas,* a que melhor corresponde a palavra "comunidade", exprimindo mui apropriadamente tal sociedade de homens, o que não se dá com as palavras "comunhão" ou "cidade", porquanto podem existir comunhões subordinadas em um governo; e "cidade" tem significado bastante diferente de comunidade; portanto, a fim de evitar ambigüidade, peço permissão para empregar a palavra comunidade no sentido em que a encontro empregada pelo Rei Jaime I;[16] e acho que seja este o seu significado genuíno, e, se alguém assim não o entender, estou pronto a substituí-la por outra melhor.

[16] Jaime I (1566-1625): Filho único de Maria, rainha da Escócia, governou a Escócia como Jaime VI de 1567 a 1625, e a Inglaterra como Jaime I de 1603 a 1625. Embora sob a tutela de George Buchanan, tornou-se um dos mais fortes expoentes da teoria do direito divino dos reis. Sua obra mais importante, *Verdadeira Lei das Monarquias Livres,* foi publicada na Escócia em 1589 e significativamente republicada em Londres em 1603, imediatamente depois da ascensão do rei autor ao trono britânico. As suas outras obras políticas compreendem *Basilikon Doron* (1599), (Instruções a seu filho Henrique); *Apologia do Juramento de Vassalagem* (1607); *Aviso a Todos os Monarcas Cristãos, Príncipes Livres e Estados* (1616); *Admoestação a Favor dos Direitos dos Reis e da Independência da Coroa* (1616), em resposta ao Cardeal Perron.

Capítulo XI

Da Extensão do Poder Legislativo

134. O grande objetivo da entrada do homem em sociedade consistindo na fruição da propriedade em paz e segurança, e sendo o grande instrumento e meio disto as leis estabelecidas nessa sociedade, a primeira lei positiva e fundamental de todas as comunidades consiste em estabelecer o poder legislativo; como a primeira lei natural fundamental que deve reger até mesmo o poder legislativo consiste na preservação da sociedade e, até o ponto em que seja compatível com o bem público, de qualquer pessoa que faça parte dela. Esse poder legislativo não é somente o poder supremo da comunidade, mas sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade uma vez o colocou; nem pode qualquer edito de quem quer que seja, concebido por qualquer maneira ou apoiado por qualquer poder que seja, ter a força e a obrigação da lei se não tiver sanção do legislativo escolhido e nomeado pelo público; porque sem isto a lei não teria o que é absolutamente necessário à sua natureza de lei: o consentimento da sociedade sobre a qual ninguém tem o poder de fazer leis senão por seu próprio consentimento e pela autoridade dela recebida.[17] Portanto, toda obediência, que pelos mais solenes vínculos qualquer um pode ser obrigado a prestar, vem a dar finalmente neste supremo poder e rege-se pelas leis que promulga; nem qualquer juramento que seja a uma potência estrangeira ou qualquer poder interno subordinado pode dispensar qualquer membro da sociedade da obediência ao legislativo, quando agindo de acordo com a sua obrigação, ou forçá-lo a qualquer obediência contrária às leis assim promulgadas, ou mais além do que o permitem, sendo ridículo imaginar que alguém possa ser obrigado a obedecer finalmente a qualquer poder na sociedade que não seja supremo.

135. Embora o legislativo, seja colocado em um ou mais de um, seja que se reúna permanentemente ou tão-só por intervalos, apesar de ser o poder supremo em qualquer comunidade; entretanto:

Primeiro: não é, nem poderia ser, absolutamente arbitrário sobre a vida e a fortuna

[17] "O poder legítimo de elaborar leis destinadas a reger sociedades políticas inteiras de homens, cabendo tão apropriadamente a essas mesmas sociedades inteiras, não será melhor do que simples tirania o de qualquer príncipe ou potentado, seja de que espécie for, sobre a terra de exercer o mesmo por si, e não por expressa comissão recebida imediata e pessoalmente de Deus, ou então por autoridade derivada no início do consentimento de todos aqueles sobre cujas pessoas impõem leis. Não são, portanto, leis aquelas que a aprovação pública assim não fez" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 10).

"A esse respeito, portanto, temos de observar que tais homens não possuem naturalmente poder inteiro e perfeito para reger grandes multidões políticas de homens; portanto, não poderíamos, inteiramente sem nosso consentimento, ficar vivendo de tal sorte sob o comando de qualquer homem. E consentimos em ser mandados quando a sociedade de que fazemos parte conseguiu anteriormente em qualquer ocasião, sem que o tenha revogado por igual acordo universal. Portanto, as leis humanas, seja qual for a sua natureza, se instituem mediante consentimento" *(Id., ibid.)*.

das pessoas; porquanto, sendo ele simplesmente o poder em conjunto de todos os membros da sociedade, cedido à pessoa ou grupo de pessoas que é o legislador, não poderá ser mais do que essas pessoas tinham no estado de natureza antes de entrarem em sociedade e o cederem à comunidade; porque ninguém pode transferir a outrem mais poder do que possui, e ninguém tem poder arbitrário absoluto sobre si mesmo ou sobre outrem, para destruir a própria vida ou tirar a vida ou a propriedade de outrem. Um homem, conforme provamos anteriormente, não pode submeter-se ao poder arbitrário de outro; e não tendo no estado de natureza poder arbitrário sobre a vida, a liberdade ou a posse de outro, mas apenas tanto quanto a lei da natureza lhe concedeu para preservação dele próprio e do restante dos homens, é isto tudo quanto cede ou pode ceder à comunidade, e por intermédio dela ao poder legislativo, de sorte que este não pode ter mais do que lhe dão. O poder do legislativo, em seus limites extremos, restringe-se ao bem público da sociedade. É poder que não tem outro objetivo senão a preservação e, portanto, não poderá ter nunca o poder de destruir, escravizar ou propositalmente empobrecer os súditos.[18] As obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade mas somente em muitos casos se tornam mais rigorosas, e por leis humanas se lhe anexam penalidades conhecidas, destinadas a forçar-lhes a observância. Assim a lei da natureza fica de pé como lei eterna para todos os homens, tanto legisladores como quaisquer outros. As leis que elaboram para as ações de outros homens devem, não só para as suas próprias ações como para as de terceiros, estar de acordo com a lei da natureza — isto é, com a vontade de Deus, a qual declaram —, e a lei fundamental da natureza sendo a preservação dos homens, não há sanção humana que se mostre válida ou aceitável contra ela.

136. Em segundo lugar, o poder legislativo ou o poder supremo não pode chamar a si o poder de governar por meio de decretos extemporâneos e arbitrários, mas está na obrigação de dispensar justiça e decidir dos direitos dos súditos mediante leis promulgadas, fixas e por juízes autorizados, conhecidos.[19] Não sendo escrita a lei da natureza, não se podendo encontrá-la em outro qualquer lugar senão no espírito dos homens, os que a citarem erroneamente ou a aplicarem mal por paixão ou interesse, não podem tão facilmente ser convencidos do erro se não existe juiz autorizado; e assim sendo, não se presta como devia para determinar os direitos e limitar as propriedades dos que sob ela vivem, especialmente quando todos são juízes, executores e intérpretes dela, e tudo isso nos seus próprios casos; e aquele que tiver o direito de seu lado não possuindo ordinaria-

[18] "Existem duas bases que sustentam as sociedades públicas: uma, a inclinação natural em virtude da qual todos os homens desejam a vida social e o companheirismo, a outra, uma ordem, sobre a qual todos se acordaram expressa ou tacitamente, que diz respeito à maneira da sua união para viverem juntos. Esta última é o que chamamos a lei do bem público, verdadeira alma de um corpo político, cujas partes são animadas pela lei, mantidas juntas e postas a trabalhar nas ações exigidas pelo bem comum. As leis políticas, instituídas para ordem externa e regimento dos homens, nunca se estabelecem como deveria ser, a menos que se presuma ser a vontade do homem intimamente obstinada, rebelde e contrária a qualquer obediência às leis sagradas de sua natureza; em uma palavra, a menos que se presuma ser o homem, no que lhe respeita o espírito depravado, pouco melhor que um animal selvagem, as leis conseguem, não obstante, amoldar-lhe as ações exteriores de tal maneira que não importam em óbice ao bem comum, para o qual se instituem as sociedades. Se não o promovem, não são perfeitas" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. I, sec. 10).

[19] "As leis humanas são medidas em relação aos homens cujas ações devem dirigir, não obstante existirem medidas que também têm regras mais elevadas pelas quais se medem, consistindo estas em duas, a lei de Deus e a lei da natureza; de sorte que se devem fazer as leis humanas de acordo com as leis gerais da natureza e sem contradição a qualquer lei positiva da Escritura; de outro modo seriam mal feitas" (Hooker, *Pol. Ecl.*, liv. III, sec. 9).
"Forçar os homens a algo de inconveniente não parece razoável" *(Id.*, liv. I, sec. 10).

mente senão a própria força isolada, não possui o suficiente para se defender de danos ou castigar delinqüentes. A fim de evitar esses inconvenientes que perturbam as propriedades dos homens no estado de natureza, estes se unem em sociedade para que disponham da força reunida da sociedade inteira para garantir-lhes e assegurar-lhes a propriedade, e para que gozem de leis fixas que a limitem, por meio das quais todos saibam o que lhes pertence. É para esse fim que os homens transferem todo poder natural que possuem à sociedade para a qual entram, e a comunidade põe o poder legislativo nas mãos que julga mais convenientes para esse encargo, a fim de que sejam governados por leis declaradas, senão ainda ficarão na mesma incerteza a paz, a propriedade e a tranqüilidade, como se encontravam no estado de natureza.

137. O poder absoluto arbitrário ou o governo sem leis fixas estabelecidas não se podem harmonizar com os fins da sociedade e do governo pelo qual os homens abandonassem a liberdade do estado de natureza para sob ele viverem, se não fosse para preservar-lhes a vida, a liberdade e a propriedade, e para garantir-lhes, por meio de regras estabelecidas de direito e de propriedade, a paz e a tranqüilidade. Não é possível supor que pretendessem, se assim pudessem fazê-lo, conceder a qualquer um ou a mais de um poder arbitrário sobre as pessoas e as propriedades, para que pusessem nas mãos do magistrado uma força destinada a executar arbitrariamente a vontade dele. Fazê-lo importaria em colocar-se em condição pior à do estado de natureza, no qual tinham a liberdade de defender o próprio direito contra os malefícios de terceiros e se encontravam em termos iguais de força para sustentá-lo, fosse o mesmo invadido por um só homem ou por muitos em combinação. Enquanto que, supondo-se que se tenham abandonado ao poder arbitrário absoluto e à vontade do legislador, se tenham desarmado e, ao mesmo tempo, tenham armado aquele para que os oprimisse quando quisesse, ficando em condições muito piores aquele que está exposto ao poder arbitrário de um só homem que tem às suas ordens cem mil, do que o que se expõe ao poder arbitrário de cem mil homens isolados, ninguém pode ter a certeza de que a vontade de quem possua tal poder seja melhor do que a de outros homens, embora a sua força seja cem mil vezes mais forte. Por conseguinte, seja qual for a forma de governo sob a qual se acha a comunidade, o poder que tem o mando deve governar mediante leis declaradas e recebidas e não por prescrições extemporâneas e resoluções indeterminadas. Pois dessa maneira os homens ficarão em condição muito pior que o estado de natureza se tiverem armado um ou poucos homens do poder conjunto de uma multidão, para forçá-los a obedecer, como lhes aprouver, aos decretos exorbitantes e ilimitados de pensamentos repentinos ou vontades irrestritas e, até o momento, desconhecidas, sem que haja quaisquer medidas fixadas que lhes guiem e justifiquem as ações. Todo o poder que o governo tem, destinando-se tão-só ao bem da sociedade, da mesma forma que não deve ser arbitrário ou caprichoso, também deve ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que não só os homens possam saber qual o seu dever, achando-se garantidos e seguros dentro dos limites das leis, como também para que os governantes, mantidos dentro de limites, não fiquem tentados pelo poder que têm nas mãos a entregá-lo para fins tais e mediante medidas tais de que os homens não tivessem conhecimento nem aprovassem de boa vontade.

138. Em terceiro lugar, o poder supremo não pode tirar a qualquer homem parte da sua propriedade sem consentimento dele; porquanto, sendo a preservação da propriedade o objetivo do governo e a razão de entrarem os homens em sociedade, supõe e exige necessariamente que o povo deva ter propriedade; sem o que ter-se-á de supor tenham de

perder, entrando em sociedade, aquilo que formava o objetivo para o qual a fizeram — absurdo por demais flagrante para que qualquer um o admita. Tendo, portanto, os homens propriedade quando em sociedade, cabe-lhes tal direito aos bens que, por lei da comunidade, lhes pertencem, que ninguém tem o direito de tirar-lhes esses bens ou qualquer parte deles, sem que dêem assentimento; sem isso, não teriam qualquer propriedade, porquanto não terei verdadeiramente qualquer propriedade naquilo que outrem pode, por direito, tirar-me quando lhe aprouver, contra meu consentimento. Daí ser errôneo pensar que o poder legislativo ou supremo de qualquer comunidade pode fazer o que quer e dispor das propriedades dos súditos arbitrariamente, ou tirar-lhes qualquer parte delas à vontade. Tal não será muito de temer em governos nos quais o legislativo consiste, total ou parcialmente, em assembléias variáveis, cujos membros, ao dissolver-se a assembléia, estão sujeitos às leis comuns do país, por igual com os demais. Mas em governos em que o legislativo consiste em assembléia permanente, sempre em existência ou em um único homem, como em monarquias absolutas, haverá ainda o perigo de julgarem caber-lhes interesse distinto do do restante da comunidade, sendo assim capazes de aumentar os próprios bens e o poder tirando do povo o que acharem conveniente. Pois a propriedade de qualquer um não está de modo algum segura, embora existam leis eqüitativas e boas que a delimitem entre ele e os outros homens, se quem os governa tem o poder de tirar de qualquer pessoa particular a parte que quiser da propriedade desta, usando-a e dela dispondo conforme lhe aprouver.

139. Todavia, sendo o governo, sejam quais forem as mãos em que estiver, conforme mostrei anteriormente, instituído sob esta condição e para este fim, para que os homens possam ter propriedade e garanti-la, o príncipe ou o senado, não obstante tenha poder para promulgar leis no sentido de regular a propriedade entre os súditos, uns em relação aos outros, entretanto nunca poderá ter o poder de tomar para si, no todo ou em parte, a propriedade do súdito, sem consentimento dele; porquanto tal seria, com efeito, deixá-lo sem qualquer propriedade. E para que vejamos que até mesmo o poder absoluto, onde necessário, não é arbitrário por ser absoluto, mas sim limitado por isso mesmo e restrito aos objetivos que exigem seja absoluto em certos casos, não precisamos olhar mais além do que para a prática comum da disciplina marcial; pois a preservação do exército, e com ele a de toda a comunidade, exige obediência absoluta ao comando de qualquer oficial superior, e importa merecidamente em morte desobedecer ao mais perigoso ou desarrazoado deles ou com ele discutir; entretanto, vemos que nem o sargento, que poderia dar ordem a um soldado para postar-se diante da boca de um canhão ou em uma brecha onde quase com toda certeza perecerá, pode ordenar ao soldado que lhe dê um pêni do dinheiro que tem; nem o general, que pode condená-lo à morte por abandono do posto ou porque não obedeça às ordens mais desesperadas, tem poderes, apesar do *domínio* absoluto de vida ou morte, para dispor da menor porção da propriedade do subordinado ou apoderar-se da menor parcela dos seus bens, podendo, entretanto, ordenar-lhe tudo o que quiser, enforcando-o pela mais leve desobediência. Tal obediência cega é necessária ao fim para o qual o comandante tem o poder, isto é, a preservação do resto; mas dispor-lhe dos bens nada tem a ver com isso.

140. Verdade é que os governos não podem sustentar-se sem grande dispêndio, sendo natural que todos quantos gozam de uma parcela de proteção paguem do que possuem a proporção necessária para mantê-lo. Todavia, será ainda com o seu próprio consentimento, isto é — o consentimento da maioria, dado diretamente ou por inter-

médio dos seus representantes. Se alguém pretender possuir o poder de lançar impostos sobre o povo, pela autoridade própria sem estar por ele autorizado, invadirá a lei fundamental da propriedade e subverterá o objetivo do governo; porque qual a propriedade que terei naquilo em que outrem tiver o direito de tomar para si, quando lhe aprouver?

141. Em quarto lugar, o poder legislativo não pode transferir o poder de elaborar leis a outras mãos quaisquer; porquanto, sendo tão-só poder delegado pelo povo, os que o têm não podem transferi-lo a terceiros. Somente o povo pode indicar a forma da comunidade, a qual consiste em constituir o legislativo e indicar em que mãos deve estar. E quando o povo disser, sujeitar-nos-emos a regras e seremos governados por leis feitas por estes homens, e, dessa forma, ninguém mais poderá dizer que outros homens lhes façam leis; nem pode o povo ficar obrigado por quaisquer leis senão as que forem promulgadas pelos que escolheu e autorizou a fazê-las. Sendo o poder do legislativo derivado do povo por concessão ou instituição positiva e voluntária, o qual importa somente em fazer leis e não em fazer legisladores, o legislativo não terá o poder de transferir a própria autoridade de fazer leis, colocando-a em outras mãos.

142. Tais são as obrigações que os encargos a eles conferidos pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza atribuíram ao poder legislativo de qualquer comunidade, em todas as formas de governo:

Primeiro, têm de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, instituindo a mesma regra para ricos e pobres, para favoritos na corte ou camponeses no arado;

Segundo, tais leis não devem ser destinadas a qualquer outro fim senão o bem do povo;

Terceiro, não devem lançar impostos sobre a propriedade do povo sem o consentimento deste, dado diretamente ou por intermédio dos seus deputados. E essa propriedade somente diz respeito aos governos quando o legislativo é permanente, ou pelo menos quando o povo não reservou qualquer porção do poder legislativo para deputados a serem por ele escolhidos de tempos em tempos;

Quarto, o legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a quem quer que seja, ou colocá-lo em qualquer outro lugar que não o indicado pelo povo.

CAPÍTULO XII

Dos Poderes Legislativo, Executivo e Federativo da Comunidade

143. O poder legislativo é o que tem o direito de estabelecer como se deverá utilizar a força da comunidade no sentido da preservação dela própria e dos seus membros. Como se tem de pôr constantemente em prática as leis, que devem continuar sempre em vigor, mas que se podem elaborar em curto prazo, não há necessidade de manter-se tal poder permanentemente em exercício, pois que nem sempre teria no que se ocupar. E como pode ser tentação demasiado grande para a fraqueza humana, capaz de tomar conta do poder, para que as mesmas pessoas que têm por missão elaborar as leis também tenham nas mãos a faculdade de pô-las em prática, ficando dessa maneira isentas de obediência às leis que fazem, e podendo amoldar a lei, não só quando a elaboram como quando a põem em prática, a favor delas mesmas, e assim passarem a ter interesse distinto do resto da comunidade contrário ao fim da sociedade e do governo; em comunidades bem ordenadas, nas quais o bem de todos se leva em conta como é devido, o poder legislativo vem às mãos de diversas pessoas que, convenientemente reunidas, têm em si, ou juntamente com outras, o poder de elaborar leis; depois de assim fazerem, novamente separadas, ficam sujeitas às leis que fizeram, o que representa obrigação nova e mais próxima para que as façam tendo em vista o bem geral.

144. Todavia, como as leis elaboradas imediatamente e em prazo curto têm força constante e duradoura, precisando para isso de perpétua execução e assistência, torna-se necessária a existência de um poder permanente que acompanhe a execução das leis que se elaboram e ficam em vigor. E desse modo os poderes legislativo e executivo ficam freqüentemente separados.

145. Existe outro poder em uma comunidade que se poderia denominar natural, visto como é o que corresponde ao que todo homem tinha naturalmente antes de entrar em sociedade; porquanto, embora em uma comunidade os seus membros sejam pessoas distintas ainda relativamente umas às outras, e como tais são governadas pelas leis da sociedade, contudo, relativamente ao resto dos homens, constituem um corpo que se encontra, como qualquer dos seus membros anteriormente se encontrava, ainda no estado de natureza com os demais homens. Daí resulta que as controvérsias que se verificam entre qualquer membro da sociedade e os que estão fora dela são resolvidas pelo público, e um dano causado a um membro desse corpo empenha a todos na sua reparação. Assim, neste particular a comunidade inteira é um corpo em estado de natureza relativamente a todos os estados ou pessoas fora da comunidade.

146. Aí se contém, portanto, o poder de guerra e de paz, de ligas e alianças, e todas as transações com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade, podendo-se

chamar "federativa", se assim quiserem. Se entenderem a questão, fico indiferente ao nome.

147. Estes dois poderes, executivo e federativo, embora realmente distintos em si, compreendendo um a execução das leis municipais da sociedade dentro dos seus limites com relação a todos que a ela pertencem, o outro a gestão da segurança e do interesse do público fora dela, juntamente com todos quantos poderão receber benefício ou sofrer dano por ela causado estão quase sempre reunidos. E embora esse poder federativo, na boa ou má gestão da sociedade, seja de grande importância para o bem comum, é muito menos suscetível de dirigir-se por meio de leis positivas, antecedentes e estabelecidas, do que o executivo, e assim deve necessariamente deixar-se à prudência e sabedoria daqueles em cujas mãos está para gerir a favor do bem público; eis que as leis que dizem respeito aos súditos, uns em relação aos outros, devendo dirigir-lhes as ações, bem como a variedade de desígnios e interesses, deve deixar-se em grande parte à prudência daqueles a quem tal poder se entregou, para que o administrem com a maior habilidade para proveito do bem geral.

148. Embora, conforme disse, os poderes executivo e federativo de qualquer comunidade sejam realmente distintos em si, dificilmente podem separar-se e colocar-se ao mesmo tempo em mãos de pessoas distintas; visto como ambos exigindo a força da sociedade para seu exercício, é quase impraticável colocar-se a força do Estado em mãos distintas e não subordinadas,
ou os poderes executivo e federativo em pessoas que possam agir separadamente, em virtude do que a força do público ficaria sob comandos diferentes, o que poderia ocasionar, em qualquer ocasião, desordem e ruína.

Capítulo XIII

Da Subordinação dos Poderes da Comunidade

149. Embora em uma comunidade constituída, erguida sobre a sua própria base e atuando de acordo com a sua própria natureza, isto é, agindo no sentido da preservação da comunidade, somente possa existir um poder supremo, que é o legislativo, ao qual tudo mais deve ficar subordinado, contudo, sendo o legislativo somente um poder fiduciário destinado a entrar em ação para certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe confiaram. Porque, sendo limitado qualquer poder concedido como encargo para conseguir-se certo objetivo, por esse mesmo objetivo, sempre que se despreza ou contraria manifestamente esse objetivo, a ele se perde o direito necessariamente, e o poder retorna às mãos dos que o concederam, que poderão colocá-lo onde o julguem melhor para garantia e segurança próprias. E, nessas condições, a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de se salvaguardar dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levianos ou maldosos que formulem planos contra as liberdades e propriedades dos súditos; porque, não tendo qualquer homem ou sociedade de homens o poder de renunciar à própria preservação, ou, conseqüentemente, os meios de fazê-lo, a favor da vontade absoluta e domínio arbitrário de outrem, sempre que alguém experimente trazê-los a semelhante situação de escravidão, terão sempre o direito de preservar o que não tinham o poder de alienar, e de livrar-se dos que invadem esta lei fundamental, sagrada e inalterável da própria preservação em virtude da qual entraram em sociedade. E assim pode dizer-se neste particular que a comunidade é sempre o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo.

150. Em todos os casos, enquanto subsiste o governo, o legislativo é o poder supremo; o que deve dar leis a outrem deve necessariamente ser-lhe superior; e desde que o legislativo não o é de outra qualquer maneira senão pelo direito que tem de fazer leis para todas as partes e para qualquer membro da sociedade, prescrevendo-lhes regras às ações, e concedendo poder de execução quando as transgridem, o legislativo necessariamente terá de ser supremo, e todos os outros poderes em membros ou partes quaisquer da sociedade dele derivados ou a ele subordinados.

151. Em algumas comunidades, em que o legislativo não está sempre reunido, e o executivo está investido em uma única pessoa que também toma parte no *legislativo, esta* pessoa única também pode chamar-se suprema, em sentido mui tolerável; não que tenha em si todo o poder supremo, que é o de fazer leis, mas porque possui em si a suprema

execução da qual todos os magistrados inferiores derivam os diversos poderes subordinados ou, pelo menos, a maior parte deles. Não tendo também qualquer poder legislativo a ele superior, não havendo lei que se possa fazer sem o consentimento dele que não se pode esperar se o submetesse à outra parte do legislativo, é bastante apropriadamente, neste sentido, supremo. Entretanto, deve observar-se que, embora a ele se prestem os juramentos de fidelidade e de vassalagem, não os fazem como se fosse legislador supremo, mas como supremo executor da lei feita pelo poder conjunto dele e de outros, nada mais sendo a vassalagem que obediência conforme a lei, que, quando ele viola, perde o direito à obediência, nem pode exigi-lo de outra maneira que como a pessoa pública investida do poder da lei devendo assim considerar-se como a imagem, sombra ou representação da comunidade, atuando pela vontade da sociedade, declarada nas leis; e assim não tem vontade, ou poder, senão o da lei. Mas quando deixa essa representação, essa vontade pública, e passa a agir pela sua própria vontade particular, rebaixa-se e torna-se simplesmente pessoa particular isolada, sem poder e sem vontade, sem qualquer direito à obediência — não devendo os membros obediência senão à vontade pública da sociedade.

152. O poder executivo, colocado em qualquer lugar menos em alguém que também tenha parte no legislativo, é visivelmente subordinado e por ele responsável e pode à vontade mudar-se ou deslocar-se, de sorte que não é o poder supremo executivo que é isento de subordinação, mas o poder supremo executivo investido em alguém que, tendo uma parte no legislativo, não tem poder legislativo superior distinto para ser subordinado e por ele responsável, mais do que ele próprio associe e consinta; não é mais subordinado do que ele próprio julgue conveniente, o que qualquer um pode com toda a certeza concluir deva ser muito pouco. Não precisamos falar de outros poderes ministeriais e subordinados, em uma comunidade, sendo eles tão multiplicados com infinita variedade nos diferentes costumes e constituições de comunidades distintas que se torna impossível explicar detalhadamente todos eles. Somente a um ponto devemos nos referir, por ser necessário ao objetivo que temos em vista, que não têm autoridade de qualquer espécie, além da que lhes é delegada mediante concessão ou comissão positiva, ficando todos responsáveis a algum outro poder da comunidade.

153. Não é necessário, tampouco conveniente, que o poder legislativo esteja sempre reunido; mas é absolutamente necessário que o poder executivo seja permanente, visto como nem sempre há necessidade de elaborar novas leis, mas sempre existe a necessidade de executar as que foram feitas. Quando o legislativo entregou a execução das leis que fez a outras mãos, ainda tem o poder de retomá-la, se houver motivo, e de castigar por qualquer má administração contra as leis. O mesmo se aplica ao poder federativo, este e o executivo sendo ministeriais e subordinados ao legislativo que, conforme mostramos, é supremo em uma comunidade constituída. Supondo-se igualmente neste caso que o legislativo consiste em várias pessoas — visto como, se fosse uma única pessoa não poderia deixar de ser permanente e assim, como supremo, teria naturalmente o poder executivo supremo — juntamente com o legislativo — poderá reunir-se e exercer os seus poderes nas épocas em que a constituição original ou o próprio adiamento indicar, ou quando assim o desejarem, se nem aquela nem este fixaram qualquer ocasião, ou se existir outra maneira estabelecida para convocá-lo. Tendo sido colocado neles o poder supremo, está sempre neles, podendo exercê-lo quando lhes aprouver, a menos que a constituição original os obrigue a certas épocas, ou que tenham adiado as reuniões por um ato do

supremo poder que possuem; e, quando chega essa ocasião, têm o direito de se reunir e de agir novamente.

154. Se o legislativo ou qualquer parte dele compõe-se de representantes escolhidos pelo povo para esse período, os quais voltam depois para o estado ordinário de súditos e só podendo tomar parte no legislativo mediante nova escolha, este poder de escolher também deverá ser exercido pelo povo, ou em certas épocas ou então quando convocado para isso; e, neste último caso, coloca-se ordinariamente o poder de convocar o legislativo no executivo, e quanto à ocasião haverá uma das duas limitações seguintes: ou a constituição original exige que se reúnam e ajam por intervalos certos, e então o poder executivo nada mais faz do que expedir ministerialmente instruções para a eleição e a reunião, de acordo com as formas devidas; ou então deixa-se-lhe à prudência convocá-los para novas eleições, quando a ocasião ou a exigência do público impõem emendar lei antiga ou fazer nova lei, ou a reparação ou prevenção de qualquer inconveniente que ameace ou aflija o povo.

155. Neste ponto pode perguntar-se que acontecerá se o poder executivo, sendo senhor da força da comunidade, a empregar para impedir a reunião e ação do legislativo, conforme o exigirem a constituição original ou as necessidades do povo? Digo empregar a força sobre o povo sem autoridade, e contrariamente ao encargo confiado a quem assim procede, constitui estado de guerra com o povo, que tem o direito de restabelecer o poder legislativo no exercício dos seus poderes; porquanto, tendo instituído um poder legislativo com a intenção de que exercesse o poder de elaborar leis, ou em certas épocas fixadas ou quando delas houvesse necessidade, se qualquer força o impedir de fazer o que é necessário à sociedade, de que depende a segurança e a preservação desta, o povo tem o direito de removê-la pela força. Em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio contra a força sem autoridade é opor-lhe a força. O emprego da força sem autoridade coloca sempre quem dela faz uso num estado de guerra, como agressor, e sujeita-o a ser tratado da mesma forma.

156. O poder de convocar e dispensar o legislativo, concedido ao executivo, não lhe dá superioridade sobre aquele, mas constitui encargo fiduciário que lhe atribuem para segurança do povo, no caso em que a incerteza e inconstância dos negócios humanos não comportassem regra fixa e rigorosa; porquanto não sendo possível que os primeiros organizadores do governo, por qualquer antecipação, estivessem tão seguros dos acontecimentos futuros que se achassem em condições de prefixar períodos tão justos de volta e duração para as reuniões do legislativo, em todos os tempos por vir, que correspondessem exatamente a todas as exigências da comunidade, o melhor remédio que se poderia encontrar para esta falha seria confiar a questão à prudência de alguém que devesse estar sempre presente e cujo papel fosse zelar pelo bem público. Reuniões constantes e freqüentes do legislativo, e longa permanência das assembléias quando não fossem necessárias, só poderiam tornar-se pesadas para o povo, devendo necessariamente com o tempo produzir transtornos perigosos, e contudo a mudança rápida dos negócios poderia muita vez ser de tal ordem que exigisse imediato auxílio por parte do legislativo. Qualquer demora na convocação poderia pôr em perigo o público; e, às vezes, também os assuntos a resolver poderiam ser tão importantes que o tempo limitado das sessões se tornasse exíguo para o trabalho, arrebatando ao público o benefício que somente se poderia colher de deliberação mais demorada. Que se poderia fazer neste caso para

impedir que a comunidade ficasse exposta, em uma ou outra ocasião, a risco iminente, por um ou outro lado por intervalos fixos e períodos estabelecidos para as reuniões e ação do legislativo, senão confiá-lo à prudência de alguém que, estando presente e conhecendo o estado dos negócios públicos, pudesse fazer uso dessa prerrogativa a favor do bem público? E onde se poderia colocar tão bem como nas mãos daquele a quem se confiou a execução das leis para o mesmo fim? Assim, supondo-se que a regulação das épocas para convocação e sessão do legislativo não tenha sido estabelecida pela constituição original, passou naturalmente às mãos do executivo, não como poder arbitrário que dependa da boa vontade dele, mas com o encargo de exercê-lo sempre em prol do bem público, conforme o exijam as ocorrências dos tempos e as mudanças dos negócios. Se períodos fixos para as reuniões, ou se a liberdade deixada ao príncipe para convocar o legislativo ou talvez uma combinação de ambos apresenta a menor inconveniência, não me cabe agora indagar; mas devo somente mostrar que, embora o executivo tenha a prerrogativa de convocar ou dissolver as reuniões do legislativo, nem por isso lhe é superior.

157. Tudo neste mundo muda tão constantemente que coisa alguma fica por muito tempo no mesmo estado. Assim as pessoas, as riquezas, o comércio, o poder, mudam de lugar, cidades florescentes e poderosas se arruínam e se transformam em recantos desprezados e desolados, enquanto outros lugares não feqüentados passam a países populosos, cheios de riquezas e de habitantes. Mas nem tudo mudando por igual, e muita vez o interesse particular conservando costumes e privilégios quando cessam os motivos de sua existência, acontece freqüentemente que em governos nos quais parte do poder legislativo consiste em representantes escolhidos pelo povo, com o correr do tempo essa representação se torna desigual e desproporcionada aos motivos que levaram a estabelecê-la de início. Pode-se ficar convencido dos flagrantes absurdos a que conduz a obediência ao costume se a razão o deixou, quando se vê o simples nome de uma cidade da qual nada mais resta do que ruínas, onde mal se depara com uma choupana ou com um pastor como habitante, enviar tantos representantes à grande assembléia dos que fazem leis como um condado inteiro numeroso em habitantes e poderoso em riquezas. Diante disso os estrangeiros ficam boquiabertos, e todos terão de confessar a necessidade de um remédio, embora muitos pensem que seja difícil encontrar algum, porque sendo a constituição do legislativo o ato original e supremo da sociedade, precedendo a todas as leis positivas e dependendo totalmente do povo, nenhum poder inferior pode alterá-la. E, portanto, o povo, quando uma vez se constituiu o poder legislativo, não possuindo em um governo, como o de que vimos falando, qualquer poder para agir enquanto o governo continua, julga-se impossível remediar essa inconveniência.

158. *Salus populi suprema lex*[20] é regra certamente tão justa e fundamental que quem a seguir com sinceridade não poderá errar perigosamente. Se, portanto, o executivo, que dispõe do poder de convocar o legislativo, observando de preferência mais a verdadeira proporção do que a moda da representação, regular, não pelo costume antigo mas pela verdadeira razão, o número de membros em todos os lugares que tiverem direito a representação distinta — a que parte alguma do povo, embora incorporada, pode pretender senão em proporção à assistência que propicia ao público — não se poderá supor tenha instituído novo legislativo senão restaurado o antigo e verdadeiro, retificando as desordens que o correr do tempo tenha introduzido insensível mas inevitavel-

[20] A lei suprema é a salvação do povo.

mente. Sendo interesse tanto quanto intenção do povo dispor de representação adequada e igual, quem mais a aproximar desse objetivo é amigo certo do governo e seu promulgador, não lhe faltando o assentimento e aprovação da comunidade. Nada mais sendo a prerrogativa do que o poder que cabe ao príncipe de prover ao bem público nos casos em que, conforme ocorrências imprevistas e incertas, leis certas e inalteráveis não podem orientar com segurança, tudo quanto se fizer manifestamente para o bem do povo e para o estabelecimento do governo sobre bases verdadeiras é e sempre será prerrogativa justa. O poder de instituir novas corporações, e com elas novos representantes, importa na suposição que com o tempo as medidas de representação podem variar, e os lugares que não tinham anteriormente direito a representação podem adquiri-lo; e pela mesma razão cessam de tê-lo os que anteriormente o possuíam se se tornam pouco importantes para privilégio de tal ordem. Não é uma mudança do estado atual, introduzida talvez pela corrupção ou decadência, que invade o governo, mas a tendência que tem a prejudicar ou oprimir o povo instituindo uma parte ou partido distinto do resto e com submissão desigual. Seja o que for que só se possa reconhecer como vantajoso para a sociedade ou para o povo em geral, baseado em medidas justas e duradouras, há de sempre merecer aprovação, quando executado; e sempre que o povo escolher os seus representantes por medidas justas e inegavelmente iguais, convenientes à forma original do governo, não se poderá duvidar seja a vontade e ato da sociedade, seja quem for que tenha permitido assim fazer-se ou o tenha causado.

Capítulo XIV

Da Prerrogativa

159. Quando os poderes executivo e legislativo estiverem em mãos diversas — como se acham em todas as monarquias moderadas ou governos bem constituídos —, o bem da sociedade exige que várias questões fiquem entregues à discrição de quem dispõe do poder executivo; porque não sendo os legisladores capazes de prever e prover por meio de leis tudo quanto possa ser útil à comunidade, o executor das leis, tendo o poder nas mãos, possui o direito de, pela lei comum da natureza, fazer uso dele para o bem da sociedade, em muitos casos em que a lei municipal não estabeleceu qualquer direção, até que o legislativo, convenientemente reunido, providencie a respeito. Muitos assuntos há a que a lei não pode prover por meio algum; e estes devem necessariamente ser entregues à discrição daquele que tem nas mãos o poder executivo, para que as regule conforme o exigirem o bem público e vantagem geral; ainda mais, é conveniente mesmo que em certos casos a própria lei ceda o lugar ao poder executivo, ou, antes, à lei fundamental da natureza e do governo, isto é, que, tanto quanto possível, todos os membros da sociedade encontrem proteção; porque, podendo sobrevir muitos acidentes lá onde provoque malefícios a observância rigorosa da lei — como seja demolir a casa de uma pessoa que não tem culpa pelo incêndio para extinguir o fogo que lavra no vizinho — e vindo a ficar um indivíduo muita vez ao alcance da lei, que não faz distinção entre pessoas, por uma ação que pode merecer recompensa e perdão, é conveniente que o governante tenha o poder de mitigar, em muitos casos, a severidade da lei, perdoando os ofensores; porque, sendo o objeto do governo a preservação de todos tanto quanto possível, até mesmo os criminosos devem ser poupados, quando daí não resulte qualquer dano para os inocentes.

160. Este poder de agir de acordo com a discrição a favor do bem público, sem a prescrição da lei e muita vez mesmo contra ela, é o que se chama prerrogativa. Porquanto, como em alguns governos o poder que faz as leis nem sempre está funcionando, e é, em geral, por demais numeroso e lento para a rapidez exigida pela execução, e porque também é impossível prever, e, portanto, prover por meio de leis, todos os acidentes e necessidades que interessarem ao público, ou fazer leis tais que não causem dano se executadas com rigor inflexível em todas as ocasiões e sobre todas as pessoas que a elas, por acaso, fiquem sujeitas, existe certa latitude nas mãos do poder executivo para levar a efeito muitas ações de sua escolha que as leis não prescrevem.

161. Este poder, enquanto empregado para benefício da comunidade e convenientemente aos encargos e fins do governo, é, sem dúvida, prerrogativa, não sendo nunca discutido; porquanto o povo raramente ou nunca alimenta escrúpulos neste ponto; longe dele examinar a prerrogativa se utilizada em qualquer grau tolerável para o uso a que se

destina, isto é, *para o bem do povo*, e não manifestamente contra ele. Todavia, se surgir uma dúvida entre o povo e o executivo a respeito de uma questão qualquer que se pretenda ser prerrogativa, tal dúvida se resolverá facilmente, conforme a tendência do exercício desta for favorável ou prejudicial ao povo.

162. É fácil imaginar que na infância dos governos, quando as comunidades pouco diferiam das famílias pelo número de pessoas, destas divergiam também mui pouco pelo número de leis; e os governantes, sendo como pais para elas, selando-lhes o bem, o governo consistia quase todo em prerrogativa. Algumas leis em pequeno número eram suficientes, e a discrição e o zelo do governante supriam o restante. Mas quando o erro ou a lisonja prevaleceram junto a príncipes fracos para que fizessem uso desse poder a favor dos seus próprios fins e não do bem público, o povo viu-se forçado a fixar, por meio de leis expressas, até onde ia a prerrogativa nos pontos em que verificavam desvantagens; e assim veio o povo a achar necessárias limitações declaradas à prerrogativa nos casos em que este e os antepassados a tinham entregue na mais ampla latitude à sabedoria dos príncipes que somente a utilizavam rigorosamente, isto é, para o bem público.

163. Assim sendo, formam idéia muito errônea do governo os que afirmam ter o povo usurpado a prerrogativa quando obrigou à definição de qualquer parte dela mediante leis positivas; porque, assim fazendo, não arrebatou ao príncipe algo que de direito lhe pertencesse, mas somente declarou que o poder entregue indefinidamente às mãos do governante ou dos seus antepassados para ser exercido em prol do bem público não era o que pretendiam que fosse quando usado de outra maneira qualquer. Sendo o objetivo do governo o bem da comunidade, quaisquer alterações que se introduzam nele visando a esse objetivo não podem representar usurpação contra quem quer que seja, visto como ninguém no governo pode ter o direito de tender a qualquer outro fim, sendo somente usurpações os atos que prejudicam ou dificultam o bem público. Os que afirmam diferentemente falam como se o príncipe tivesse interesse distinto e separado do bem da comunidade e não fosse feito para ela — raiz e fonte da qual brotam quase todos os males e desordens que se verificam em governos régios. E, de fato, se assim fosse, o povo sob o governo do príncipe não seria sociedade de criaturas racionais que tivessem entrado em comunidade para o bem mútuo, nem teria instituído governantes para salvaguardar e promover aquele bem; mas ter-se-ia de considerá-los como bando de criaturas inferiores sob o domínio de um senhor que os guardasse e fizesse trabalhar tão-só para gozo e proveito de si próprio. Se os homens fossem tão desprovidos de razão e embrutecidos que entrassem em sociedade nestes termos, a prerrogativa poderia ser o que alguns homens quereriam que fosse: poder arbitrário para fazer o que prejudicasse o povo.

164. Contudo, como não se pode supor que uma criatura racional, quando livre, a outrem se submeta para o próprio dano — embora, ao deparar com um governante sensato e bom, talvez não julgue necessário ou útil estabelecer limites precisos ao poder dele em tudo —, a prerrogativa só pode ser a permissão do povo aos governantes para praticar alguns atos de livre escolha onde a lei silencie, e por vezes, também, diretamente contra a letra da lei, a favor do bem público, e na aquiescência que lhes dá *quando assim* praticados. Da mesma sorte que um bom príncipe, consciente do encargo que recebeu e zeloso do bem público, não pode ter prerrogativa em demasia, isto é, poder de fazer o

bem, assim também o príncipe fraco e maldoso, que reivindicasse o poder exercido pelos predecessores sem a direção da lei, como prerrogativa que lhe pertencesse por direito do cargo, que pudesse exercer a seu bel-prazer para criar ou promover interesse distinto do do público, proporciona ao povo a oportunidade de reivindicar o direito que lhe assiste e limitar o poder que, enquanto exercido para o bem geral, ele, povo, concordara em que fosse, tacitamente concedido.

165. Por conseguinte, quem examinar a história da Inglaterra verificará que a prerrogativa foi sempre mais ampla nas mãos dos príncipes, mais sensatos e melhores, porque o povo, observando a tendência total das suas ações a favor do bem público, não impugnava o que se realizava sem lei para esse fim, ou, se qualquer fraqueza ou engano humano — eis que os príncipes também são homens, à semelhança dos outros — se revelava em alguns pequenos desvios daquele objetivo, era visível, contudo, tender o fim principal da conduta deles apenas para o cuidado do público. Portanto, o povo, encontrando motivo para ficar satisfeito com esses príncipes sempre que agiam fora da letra da lei ou a ela contrariamente, aquiescia com o que eles faziam, deixando, sem a menor queixa, que ampliassem a prerrogativa tanto quanto desejassem, julgando com razão que nada assim faziam em prejuízo das leis, porque agiam de conformidade com o fundamento e objetivo de todas elas — o bem público.

166. Tais príncipes magníficos tinham, na verdade, certo direito ao poder arbitrário pelo argumento que provaria ser a monarquia absoluta o melhor governo, como aquele pelo qual Deus governa o universo, visto como tais príncipes compartilham da sabedoria e bondade da divindade. Nisto se baseia o adágio que os reinados dos bons príncipes têm sido sempre os mais perigosos para as liberdades do povo; porque, quando os seus sucessores, exercendo o governo com pensamentos diferentes, se baseavam nas ações desses bons príncipes como precedentes, convertendo-as em padrão da própria prerrogativa, como se o que se fizera tão-só para o bem do povo constituísse para eles direito, a fim de o utilizarem em prejuízo do povo se assim o desejassem, provocaram muita vez controvérsias quando não desordens públicas, antes que o povo pudesse recuperar o direito original que lhe assistia, e por conseguinte fosse declarado não ser prerrogativa o que verdadeiramente jamais o havia sido, desde que é impossível tivesse alguém um dia na sociedade o direito de fazer mal a outrem, embora seja muito possível e razoável que o povo não se pusesse a estabelecer restrições às prerrogativas dos reis ou governantes que não transgredissem os limites do bem público; por isso *a prerrogativa nada mais é senão o poder de fazer o bem público sem se subordinar a regras.*

167. Na Inglaterra, o poder de convocar os parlamentos quanto ao tempo preciso, local e duração é certamente prerrogativa do rei, mas subordinada à obrigação de usá-la para o bem do país, conforme o exigirem as necessidades dos tempos e a variedade das ocasiões. Pois, sendo impossível prever qual seja o lugar mais conveniente para se reunirem, e qual a melhor época, deixou-se a escolha ao poder executivo, conforme fosse mais útil ao bem público e melhor conviesse ao objetivo dos parlamentos.

168. A este respeito formularão a antiga pergunta sobre a prerrogativa: Mas quem será juiz do uso acertado de tal poder? Responderei: Entre um poder executivo permanente possuindo semelhante prerrogativa e um legislativo que depende da vontade dele para reunir-se, não há juiz na terra; como também não pode existir nenhum entre o legis-

lativo e o povo, se o executivo ou o legislativo, quando uma vez obtiveram o poder, se proponham a escravizá-lo ou destruí-lo, ou passem a fazê-lo. Nisto o povo não tem outro remédio, como em todos os outros casos em que não há juiz na terra, senão apelar para o céu; porque os governantes, em tais tentativas, exercendo poder que o povo jamais lhe confiou — o qual não se poderá supor que nunca consinta em que alguém o governe para o prejudicar —, fazem o que não têm o direito de fazer. E quando o corpo do povo, ou qualquer indivíduo isolado, fica privado do direito que tem ou está submetido a um poder sem direito, contra o qual não exista apelação na terra, ficam então com a liberdade de apelar para o céu, sempre que julguem a causa de importância suficiente. E, portanto, embora não possa o povo ser juiz de sorte a possuir, pela constituição da sociedade, qualquer poder superior para resolver e passar sentença efetiva no caso, reservaram para si, pela lei antecedente e primordial, todas as leis positivas dos homens, a decisão final que pertence a todos os homens, quando não há apelação na terra — isto é, julgar se há justa causa para apelar para o céu. E desse julgamento não podem abrir mão, estando fora do poder do homem submeter-se a outro de maneira a dar a liberdade de destruí-lo, não permitindo nunca, nem Deus nem a natureza, que um homem se abandone de tal maneira que despreze a própria conservação; e, desde que não pode tirar a si a própria vida, não pode dar a outrem o poder de tomá-la. Nem pense alguém que assim se proporcione perpétua base à desordem, visto como esta somente se manifesta quando a inconveniência é tão grande que a maioria a sente, dela se cansando e verificando necessidade de remediá-la. Todavia, tal perigo nunca chegará a ameaçar o poder executivo ou os príncipes sensatos; e é o que, de tudo mais, têm a maior necessidade de evitar, como sendo o mais perigoso.

CAPÍTULO XV

Dos Poderes Paterno, Político e Despótico Considerados em Conjunto

169. Embora tenha tido antes ocasião de falar separadamente destes três poderes, contudo, tendo surgido ultimamente grandes equívocos resultantes da confusão, conforme suponho, entre eles, talvez não seja fora de propósito considerá-los agora em conjunto.

170. Primeiro, o pátrio poder ou poder dos pais consiste somente no que os progenitores possuem sobre os filhos para os governarem visando ao bem deles até que atinjam o uso da razão ou um estado de conhecimento no qual se suponha serem capazes de entender a lei, seja a da natureza, seja a municipal do próprio país, pela qual terão de reger-se — capazes, repito, de sabê-lo tão bem como outros que vivem como homens livres sob essa lei. O afeto e ternura que Deus pôs no coração dos pais para com os filhos, tornam evidente que não há a intenção de ser esse governo arbitrário e severo e, sim, a de auxiliar, instruir e preservar-lhes a progênie. Mas, seja como for, não há qualquer motivo, conforme provei, por que se julgue estender-se à vida e morte em qualquer ocasião sobre os filhos mais do que sobre qualquer outra pessoa; nem poderá haver qualquer pretensão a que esse poder paterno conserve o filho, quando atingiu a idade de adulto, em sujeição à vontade dos pais mais do que, por ter recebido vida e educação deles, o obrigue ao respeito, veneração, gratidão, assistência e sustento durante toda a vida para com pai e mãe. E assim, na verdade, o poder paterno constitui governo natural, mas sem estender-se aos fins e jurisdições do que é político. O poder do pai não alcança de modo algum a propriedade do filho, da qual somente ele pode dispor.

171. Em segundo lugar, o poder político é o que cada homem tendo no estado de natureza cedeu às mãos da sociedade e dessa maneira aos governantes, que ela instalou sobre si, com o encargo expresso ou tácito de que seja empregado para o bem e para a preservação da mesma. Ora, este poder que qualquer homem tem no estado de natureza, e ao qual renuncia a favor da sociedade em todos os casos em que ela pode garanti-lo, consiste em lançar mão dos meios, que julgue bons e que a natureza lhe ofereça para a preservação da propriedade, e de castigar a infração da lei da natureza em terceiros, de sorte que conduza da melhor maneira possível, de acordo com o que a razão julgue mais acertado, à preservação dele próprio e dos outros homens. Assim, o objetivo e a medida desse poder, quando nas mãos de todos no estado de natureza, consistindo na preservação de todos da sua sociedade — isto é, de todos os homens em geral —, não pode ter outro fim ou medida quando nas mãos do magistrado que não preservar os membros dessa sociedade na vida, liberdade e posse de que gozam; não podendo assim ser poder absolutoo e arbitrário sobre a vida e a fortuna dos homens, que terão de ser preservadas

tanto quanto possível, mas o poder de fazer leis, anexando-lhes tais penalidades que tendam à preservação do todo, suprimindo todas as partes — e somente estas — que estiverem tão corrompidas que ameacem as partes sãs, sem o que nenhuma severidade é legítima. Esse poder tem origem somente no pacto e assentimento, e consentimento mútuo dos que compõem a comunidade.

172. Em terceiro lugar, o poder despótico é o poder absoluto e despótico que um homem tem sobre outro para tirar-lhe a vida sempre que o queira. Tal poder nem a natureza dá — eis que não fez tal distinção entre um homem e outro — nem qualquer pacto pode atribuir, porque o homem, não possuindo tal poder arbitrário sobre a própria vida, não o pode dar a outrem, mas é somente o efeito do confisco que o agressor faz da própria vida quando se coloca em estado de guerra com outro indivíduo. Tendo abandonado a razão, que Deus concedeu para que fosse a regra entre homem e homem e vínculo comum, por meio do qual a espécie humana se une em uma comunhão e sociedade; e tendo renunciado ao caminho da paz que ela ensina, e feito uso da força da guerra para conseguir seus fins injustos sobre outrem, ao qual não tem qualquer direito; e passando assim da sua própria espécie à dos animais para fazer da força, que é deles, a regra do direito; torna-se suscetível de ser destruído por quem sofreu o dano e pelos demais homens que àquele se juntarão na execução da justiça, como qualquer outro animal selvagem ou bruto nocivo com o qual os homens não podem ter sociedade ou segurança. E por essa forma os prisioneiros, tomados em guerra justa e legítima, e somente estes, ficam sujeitos a poder despótico, que, como não resulta de pacto, assim também não é suscetível de qualquer pacto, mas consiste em estado de guerra continuado; porquanto que pacto pode fazer um homem que não é senhor da própria vida? Que condição pode preencher? E se lhe permitirem uma vez tornar-se senhor da própria vida, cessará o poder despótico arbitrário do senhor. Quem for senhor de si e da própria vida tem igualmente direito aos meios de preservá-la; de sorte que, logo que se forma um pacto, cessa a escravidão, e aquele que concorda em condições com o seu cativo abandona o poder absoluto que possui e põe fim ao estado de guerra.

173. A natureza dá o primeiro destes poderes, isto é, o pátrio poder, aos pais para benefício dos filhos durante a menoridade, para suprir-lhes a falta de capacidade e de entendimento em como administrar a propriedade. Por propriedade devo entender, aqui como em outros lugares, a que os homens têm tanto na própria pessoa como nos bens. O acordo voluntário concede o segundo, isto é, o poder político, aos governantes para o benefício dos súditos, a fim de garantir-lhes a posse e uso da propriedade. E o confisco dá o terceiro poder, o despótico, aos senhores, para seu próprio benefício, sobre os que são despojados de toda propriedade.

174. Aquele que considerar o surto distinto e a extensão, bem como os objetivos diferentes desses vários poderes, verá claramente que o pátrio poder aproxima-se tanto do poder do magistrado como o poder despótico dele se afasta; e que o domínio absoluto, seja qual for a maneira por que esteja colocado, está tão longe de ser uma espécie de sociedade civil que se mostra tão pouco em harmonia com esta como a escravidão o está para com a propriedade. O pátrio poder reside unicamente na menoridade que torna o menor incapaz de gerir a propriedade; o político, quando os homens têm propriedade à sua disposição; e o despótico, sobre os que não possuem qualquer propriedade.

Capítulo XVI

Da Conquista

175. Embora os governos não possam ter originariamente qualquer outra fonte senão as que mencionamos atrás, nem se baseie a política senão no consentimento do povo, tais têm sido, contudo, as desordens com que a ambição tem enchido o mundo que no tumulto da guerra, que toma tão grande parte da história dos homens, pouca atenção se presta a esse consentimento; e, portanto, muitas pessoas têm tomado a força das armas por consentimento do povo, considerando a conquista como uma das origens do governo. Mas esta está tão longe de instituir um governo como demolir uma casa está de construir outra nova em seu lugar. Na realidade, abre muita vez caminho à nova estruturação de uma comunidade pela destruição da anterior, mas, sem o consentimento do povo, não é possível nunca fundar-se nova sociedade.

176. Que o agressor que se põe em estado de guerra com outrem, invadindo-lhe injustamente o direito, não pode nunca, por meio de tal guerra injusta, chegar a ter direito sobre o conquistado, todos os homens facilmente concordarão não terem direito de império ladrões e piratas sobre quem quer que tenham força bastante para dominar, ou que os homens ficam obrigados por promessas que lhes extorquem por força ilegítima. Se um ladrão me invadisse a casa e obrigasse, sob ameaça de um punhal, a assinar documentos que lhe transferissem a minha propriedade, teria ele por isso qualquer direito? Exatamente tal direito, por meio da espada, tem o conquistador injusto que me força à submissão. O dano e o crime são iguais, seja cometido por quem traz uma coroa, seja por algum mesquinho vilão. O título do ofensor e o número dos seus seguidores não trazem diferença à ofensa, a menos que seja para agravá-la. A única diferença está em que os grandes ladrões castigam os pequenos para mantê-los em obediência, mas os grandes são recompensados com louros e triunfos, por serem grandes demais para as mãos da justiça deste mundo, e disporem de poder para castigar os que os ofendem. Qual o remédio de que disponho contra o ladrão que me invadiu a casa daquela maneira? Apelar para a lei da justiça. Mas talvez ma neguem, ou estou entrevado e não posso mexer-me, roubado não tenho meios de reagir. Se Deus retirou todos os meios de procurar-se remédio, nada mais fica senão paciência. Mas o meu filho, quando capaz, pode procurar o amparo da lei que me é negado; ele ou o filho poderão renovar o apelo até recuperarem o direito que lhes assiste. Mas o conquistado ou os filhos não têm tribunal nem árbitro na terra para quem apelar. Poderão então apelar, como o fez Jeftá, para o céu, e repetir o apelo até que tenha recuperado a terra dos seus antepassados, que deveria ter sobre eles o poder legislativo que a maioria tivesse aprovado e a que houvesse aquiescido. Se alguém objetar que tal maneira de proceder causaria perturbações sem fim, responderia, não mais do que a justiça, que está franqueada a todos quantos a ela recorrem. Aquele

que perturba o vizinho sem motivo é castigado pela justiça do tribunal para o qual o ofendido apelar; e o que apela para o céu deve estar certo que tem o direito de seu lado, direito que vale o trabalho e o custo do apelo, porquanto terá de responder perante um tribunal a que não se pode enganar e que castigará cada um conforme os malefícios que tenha feito aos seus iguais, isto é, a qualquer parte dos homens. Do que fica dito é claro que aquele que conquista em guerra injusta não pode ter qualquer direito à submissão e obediência do conquistado.

177. Todavia, supondo-se que a vitória favorece o lado justo, vamos considerar um conquistador em uma guerra legítima, para ver o poder que obtém e sobre quem.

Primeiro, é claro que não ganha qualquer poder pela conquista sobre os que conquistou por meio dela. Os que lhe combateram ao lado não podem sofrer com a conquista, mas devem pelo menos continuar tão livres como o eram antes. E mui comumente servem em termos e condições que permitem compartilhar com o chefe e gozar de uma parte dos despojos e de outras vantagens que acompanham a espada conquistadora, ou pelo menos receber em doação parte do território conquistado. E o povo conquistador, conforme espero, não terá de ser escravo por conquista, trazendo louros só para mostrar que são sacrifícios ao triunfo do chefe. Os que baseiam a monarquia absoluta no direito da espada tornam os seus heróis, fundadores de tais monarquias, *draw-can-sirs* notórios, esquecendo que tinham oficiais e soldados a combater ao lado deles nas batalhas que ganharam, ou auxiliando-os na dominação ou compartilhando na possessão dos países que dominaram. Há quem nos diga que a monarquia inglesa baseia-se na conquista normanda e que os nossos príncipes têm, por esse motivo, direito ao domínio absoluto; o que, se fosse verdade — porque pela História parece diferente —, e Guilherme, o Conquistador, tivesse o direito de fazer guerra nesta ilha, o domínio dele por conquista não atingiria mais do que os saxões e os bretões que então habitavam o país. Os normandos que com ele vieram e ajudaram a conquistar, e todos os que descendem deles, são homens livres e não vassalos por conquista; que isto dê o domínio que quiser. E se eu ou outra pessoa qualquer reivindicar liberdade como derivada deles, será muito difícil provar-se o contrário; e está claro que a lei, que não fez distinções entre um e outro, não pretende haja qualquer diferença na liberdade e nos privilégios de que gozam.

178. Mas supondo, o que raramente acontece, que conquistadores e conquistados nunca se incorporem em um povo único sob a mesma liberdade e as mesmas leis, vamos ver em seguida que poder tem um conquistador legítimo sobre o vencido: e este, afirmo, é puramente despótico. Possui poder absoluto sobre a vida dos que, em virtude de guerra injusta, perderam o direito a ela, mas não sobre a vida e a fortuna dos que não tomaram parte na guerra, nem sobre as posses dos que na realidade nela tomaram parte.

179. Em segundo lugar, digo, então, que o conquistador não obtém poder senão sobre aqueles que realmente auxiliaram, concorreram ou consentiram nesta força injusta que se usou contra eles, porque o povo, não tendo concedido aos governantes poder para cometer uma injustiça, tal como empreender guerra injusta — eis que não teve nunca semelhante poder em si —, não se deve acusá-lo do crime de violência e injustiça cometido em guerra injusta mais do que de fato a favorecer, nem mais do que se deve julgá-lo responsável por qualquer violência ou opressão que os governantes viessem a usar contra o próprio povo, ou qualquer parte dos membros da comunidade, porque não lhes deram poder para uma ou outra. Os conquistadores, é verdade, raramente se preocupam

com essa distinção, mas permitem de boa vontade a confusão da guerra varrer tudo junto; contudo, isto não altera o direito, porque, sendo o poder do conquistador sobre a vida dos conquistados devido somente a terem eles usado da força para fazer ou manter uma injustiça, ele só pode ter este poder sobre os que cooperaram naquela força. Todos os mais são inocentes, e ele não tem mais direito sobre o povo desse país que dano algum lhe causou e assim não perderam direito à vida, do que terá sobre qualquer outro que, sem qualquer dano ou provocação, viveu com ele em termos eqüitativos.

180. Em terceiro lugar, o poder que o conquistador consegue sobre os que vence em guerra justa é perfeitamente despótico. Possui poder absoluto sobre a vida de quantos, pondo-se em estado de guerra, a ela perderam o direito, mas não tem, por isso, direito e título às posses deles. Não duvido que à primeira vista esta doutrina se afigure estranha, sendo tão completamente contrária ao que se pratica no mundo; nada havendo de mais comum, quando se fala do domínio de países, do que dizer que um tal o conquistou, como se a conquista, sem mais aquela, importasse no direito de posse. Mas, quando se considera que a prática do forte e do poderoso, por mais universal que seja, é raramente a regra do direito, verifica-se que uma parte da sujeição do conquistado consiste em não discutir as condições que a espada cortou para ele.

181. Embora em todas as guerras se depare com uma combinação de força e dano, e raramente deixe o agressor de prejudicar a propriedade quando emprega a força contra as pessoas a que guerreia, contudo é tão-só o emprego da força que põe um homem em estado de guerra; porque, seja que comece o dano pela força ou então, tendo praticado o dano sossegadamente e por fraude, recuse a repará-lo, e o mantenha pela força (o que vem a dar no mesmo que fazê-lo de início pela força), é o emprego injusto da força que dá em resultado a guerra. Porquanto aquele que me arromba a casa e violentamente me põe pela porta afora, ou, tendo entrado pacificamente, conserva-me do lado de fora, no fundo faz o mesmo. Supondo estejamos em tal estado que não temos juiz comum na terra para quem apelar, e a quem ambos temos de nos sujeitar — visto como disto estou agora falando —, é o emprego injusto da força, então, que coloca um homem no estado de guerra com outro, e assim sendo o que for por ele responsável perde o direito à vida; porque, abandonando a razão, que é a regra estabelecida entre homem e homem, e fazendo uso da força, à maneira de animais, torna-se suscetível de ser destruído por aquele contra o qual emprega a força, como qualquer animal selvagem rapace que lhe põe em risco a existência.

182. Todavia, como os extravios do pai não constituem faltas dos filhos, podendo estes ser racionais e pacíficos, apesar da brutalidade e injustiça do pai, este, pelos extravios e violência, pode perder o direito à vida, sem envolver os filhos no crime ou na destruição. Os bens dele, que a natureza, desejosa da preservação de *todos os homens* tanto quanto possível, ordenou pertencerem aos filhos, para que estes não viessem a perecer, continuam ainda a pertencer aos filhos. Pois, supondo não terem eles tomado parte na guerra, ou por serem menores ou por ausência ou resolução, nada fizeram para perdê-los; nem o conquistador tem o direito de tomá-los pelo simples motivo de ter dominado aquele que pela força tentou destruí-lo, embora, talvez, possa ter certo direito a eles para compensar os danos que experimentou pela guerra e pela defesa de seu próprio direito, o que veremos dentro em pouco até que ponto alcança as posses do conquistado. Assim, quem tem direito sobre a pessoa de um indivíduo para destruí-lo conforme quiser

nem por isso tem direito sobre o que lhe pertence para possuí-lo e desfrutá-lo; visto como é a força bruta que o agressor empregou que dá ao adversário o direito de tirar-lhe a vida e destruí-lo se assim quiser, como criatura prejudicial, mas é somente o dano experimentado que lhe dá título aos bens de outrem. Embora eu possa matar um ladrão que me assalta na estrada, não tenho o direito de tirar-lhe o dinheiro e deixá-lo partir, o que parece menos; tal seria roubo de minha parte. A força de que usou e o estado de guerra em que se colocou fizeram-no perder o direito à vida, mas não me deu qualquer direito sobre os bens dele. Assim sendo, o direito de conquista se estende somente à vida dos que tomaram parte na guerra e não às suas propriedades, mas somente para compensar por danos causados e despesas de guerra, e, mesmo assim, reservando-se o direito da mulher e dos filhos inocentes.

183. O conquistador pode ter a seu favor tanta justiça quanta se suponha, mas nem por isso terá o direito a mais do que o vencido pode perder; a vida deste fica à mercê do vitorioso, que pode tomar conta dos serviços e dos bens daquele para reparação; mas não pode tirar os bens da mulher e dos filhos do vencido; estes também tinham direito aos bens de que ele gozava e parte nas propriedades que possuía. Por exemplo, se eu, no estado de natureza — e todas as comunidades se encontram no estado de natureza umas em relação às outras —, prejudicar outro homem e, recusando dar-lhe satisfação, chegarmos a um estado de guerra, a minha defesa pela força do que me apoderei injustamente tornar-me-á agressor. Fui vencido; na verdade, a minha vida, como confisco, está à sua mercê, mas não a da mulher e dos filhos. Não fizeram a guerra nem a ajudaram. Eu não podia fazer com que perdessem o direito à vida; não me pertenciam para que o fizesse. A minha mulher tinha parte na minha propriedade; eu não poderia fazê-la perder. E meus filhos também, sendo de mim nascidos, tinham o direito de receber de mim manutenção por meio do meu trabalho ou meios. Aqui está então a questão: o conquistador tem direito à reparação pelos prejuízos sofridos, e os filhos têm direito à propriedade do pai para subsistência. Porque, quanto à parte da mulher seja que a ela tenha direito pelo próprio trabalho ou por pacto, é evidente que o marido não poderia perder o que a ela pertence. Que deve fazer-se neste caso? Respondo: sendo a lei fundamental da natureza que todos sejam preservados, tanto quanto possível, segue-se que se não houver bastante para satisfazer a todos, isto é, para compensar as perdas do vencedor e prover à subsistência dos filhos do conquistado, aquele que tiver de sobra deve renunciar à parte da satisfação inteira, cedendo ao direito premente e preferível dos que estão em perigo de perecer.

184. Supondo-se, contudo, que devam caber ao conquistador o encargo e os danos da guerra até o último vintém, e que os filhos do vencido, despojados de todos os bens dos pais, fiquem reduzidos à míngua e a perecer, contudo, a satisfação do que for devido ao conquistador por aquele motivo dificilmente lhe dará direito a qualquer país que conquista, visto como os prejuízos da guerra raramente atingirão o valor de qualquer trecho considerável de terra, em qualquer parte do mundo, em que toda a terra seja possuída e nenhuma esteja desabitada. E se não tomei a terra do conquistador, o que, sendo eu o vencido, seria impossível fazer, dificilmente qualquer outra perda que eu lhe tenha infligido atingirá o valor da minha, supondo-se esta igualmente cultivada e de extensão equivalente à da que tenha invadido. A destruição da produção de um ou dois anos — porque raramente chega a quatro ou cinco — constitui a maior pilhagem que se possa fazer comumente; porque, quanto ao dinheiro ou riqueza e tesouros arrebatados, não repre-

sentam bens da natureza, tendo tão-só valor imaginário ou fantasioso: não foi a natureza que lhes atribuiu tal valor. Não têm maior valor, conforme o padrão da natureza que o wampompeke[21] dos índios da América para um príncipe europeu ou que teria o dinheiro de prata antigamente para um indígena. E a produção de cinco anos não equivale à herança perpétua da terra, na qual tudo se possui e nada se desperdiça, a ser recolhido por quem foi esbulhado; com o que facilmente se concordará, se se puser de lado o valor imaginário do dinheiro, sendo a desproporção maior do que de cinco para quinhentos; embora, ao mesmo tempo, a produção de meio ano tenha mais valor do que a herança, quando, havendo mais terra do que os habitantes possuem e utilizam, qualquer pessoa tem a liberdade de usar a que não se aproveita; os conquistadores, porém, pouco se preocupam com se apoderarem das terras dos vencidos. Nenhum dano, portanto, que os homens no estado de natureza — como se encontram todos os príncipes e governos em relação uns aos outros — sofram um de outro pode dar ao conquistador o direito de despojar a posteridade do vencido, expulsando-a da herança que lhe deveria caber e aos descendentes de todas as gerações. O conquistador, na verdade, será capaz de julgar-se senhor, e a própria condição de vencido não permite a este disputar-lhe tal direito. Mas, se isso for tudo, não lhe dá outro direito senão o que a força bruta proporciona ao mais forte sobre o mais fraco, e, por esse motivo, quem for mais forte terá direito a tudo de que lhe aprouver tornar-se senhor.

185. Por conseguinte, o conquistador não tem direito a domínio sobre os que a ele se juntaram na guerra e sobre os que a ele não se opuseram no país dominado, bem como sobre a posteridade dos que assim o fizeram, mesmo em uma guerra justa; todos estão livres de qualquer sujeição a ele, e, se o governo primitivo for dissolvido, ficam em liberdade para dar início a um novo, instituindo-o de per si.

186. Verdade é que o conquistador, comumente, pela força que sobre eles possui, os compele, com a espada ao peito, a curvar-se às condições e a submeter-se ao governo que lhe aprouver conceder-lhes; mas, tem-se razão em perguntar: que direito tem ele para proceder assim? Se disserem que se submetem *de motu proprio,* torna-se desse modo necessário o consentimento deles para que o conquistador tenha o direito de governá-los. Resta somente considerar se as promessas extorquidas à força, sem qualquer direito, podem considerar-se "consentimento" e até que ponto obrigam. Ao que responderei que não obrigam de modo algum, porque sobre tudo quanto qualquer pessoa de mim obtém pela força ainda conservo o meu direito, ficando aquela na obrigação de mo devolver. Aquele que me tirar à força o cavalo terá realmente de devolvê-lo e conservo o direito de retomá-lo. Por igual motivo, aquele que me extorquiu, à força, uma promessa terá realmente de devolvê-la, isto é, dispensar-me das obrigações nela contidas ou eu mesmo posso retomá-la, isto é, decidir se a cumprirei; porque a lei da natureza, impondo-me uma obrigação somente pelas regras que prescreve, não pode obrigar-me pela violação dessas regras; tal será extorquir-me seja o que for pela força. Nem alterará de qualquer maneira a questão dizer-se: "Dei a minha promessa", não mais do que desculpa a força e transfere o direito quando levo a mão ao bolso e entrego a carteira ao ladrão que a exige apontando-me uma pistola ao peito.

187. De tudo quanto fica acima, segue-se que o governo de um conquistador, imposto pela força sobre o vencido, contra o qual não tinha qualquer direito de guerra,

[21] Wampompeke: conchas usadas como dinheiro pelos indígenas da América do Norte.

ou que a ele não se juntou na guerra que alguém lhe moveu quando tinha a isso direito, não possui qualquer obrigação sobre ele.

188. Vamos, porém, supor que todos os homens dessa comunidade, sendo membros do mesmo corpo político, podem considerar-se como tendo aderido a guerra injusta em virtude da qual foram dominados, ficando dessa forma a vida deles à mercê do conquistador.

189. Afirmo que esta circunstância não diz respeito aos filhos ainda menores. Porquanto, desde que o pai não tem em si poder sobre a vida e a liberdade do filho, nenhum ato que venha a praticar poderá fazer o filho perder o direito à vida. De sorte que os filhos, seja o que for que tenha acontecido aos pais, são livres, e o poder absoluto do conquistador não alcança mais do que as pessoas dos homens por ele submetidos, e com eles se extingue; e se os governar como escravos, sujeitos a poder arbitrário absoluto, não possuirá o mesmo domínio sobre os filhos destes. Só terá poder sobre eles mediante o próprio consentimento, seja o que for que os leve a dizer ou fazer; e não terá autoridade legítima enquanto a força, e não o consentimento, os obrigar à submissão.

190. Todo homem nasce com duplo direito: primeiro, o direito de liberdade para a pessoa, sobre a qual nenhum outro homem goza de poder, ficando com ele próprio dispor dela livremente; em segundo lugar, o direito, antes de qualquer outra pessoa, de herdar com os irmãos os bens do progenitor.

191. Pelo primeiro destes direitos, o homem é naturalmente livre de sujeição a qualquer governo, embora tenha nascido sob a jurisdição dele; mas, se renunciar ao governo legítimo do país em que nasceu, terá também de abandonar o direito que lhe pertence pelas leis desse governo e as posses que lhe cabem por herança, se for governo instituído pelo consentimento dele.

192. Pelo segundo, os habitantes de qualquer país, que descendem dos que foram submetidos, deles derivando o título à propriedade, e viram forçar-se sobre eles um governo contrariamente ao seu livre consentimento, conservam o direito à propriedade dos antepassados, embora não consintam livremente ao governo cujas duras condições lhes foram impostas pela força como possuidores desse país; porque, não tendo nunca o primeiro conquistador qualquer direito a essa terra, o povo que descende dos que foram forçados a se submeterem ao jugo de um governo por constrangimento tem sempre o direito de desembaraçar-se dele e livrar-se da usurpação ou tirania que a espada lhe impôs, até que os governantes lhe ofereçam estrutura tal de governo que a aceite por escolha e boa vontade. Quem duvida que os gregos cristãos, descendentes dos antigos possuidores do país, possam com justiça deitar fora o jugo turco sob o qual têm gemido durante tanto tempo, logo que tiverem oportunidade de fazê-lo? Nenhum governo pode ter direito à obediência de um povo que não a consentiu livremente; o que não se pode nunca supor que façam até que se encontrem em condições de inteira liberdade para escolher governo e governantes, ou pelo menos até que tenham tais leis promulgadas a que por si ou por intermédio de representantes deram assentimento, bem como até que lhe permitam a propriedade devida, que importa em ser de tal maneira proprietário do que lhes pertence que ninguém os possa privar de qualquer parte sem *consentimento*, e, se assim não for, os homens sob qualquer governo não estarão no estado de homens livres, mas serão escravos diretos sob a força da guerra.

193. Conceda-se entretanto, ter o conquistador em guerra justa direito às propriedades bem como poder sobre as pessoas por ele conquistadas, o que, é evidente, não acontece, daí não se chegará a qualquer parcela de poder absoluto na continuação do governo, porque os descendentes destes serão todos homens livres, se conceder-lhes terras e propriedades para que o país se povoe — sem o que de nada valeria. No que lhes conceder, seja o que for, uma vez concedido, terão propriedade, e a natureza desta é que, sem o próprio consentimento do dono, não é possível tirar-lha.

194. A pessoa deles é livre por direito nativo, e as propriedades, sejam maiores ou menores, lhes pertencem, ficando à disposição deles e não do conquistador. De outro modo não seria propriedade. Supondo-se que o conquistador dá a um homem mil acres, a ele e aos herdeiros para sempre; a outro arrenda mil acres pela vida, mediante o pagamento anual de cinqüenta ou quinhentas libras, não terá o primeiro direito aos seus mil acres para sempre e o segundo durante a vida, pagando o arrendamento? E o arrendatário durante a vida não possui a propriedade em tudo que percebe acima do arrendamento, pelo trabalho e diligência próprios durante aquele período, supondo-se que seja o dobro do arrendamento? Poderá alguém dizer que o rei ou o conquistador, depois dessa concessão, pode, em virtude do poder de conquistador, tirar no todo ou em parte a terra concedida, ou dos herdeiros de um ou de outro durante a vida, enquanto pagar o arrendamento? Ou poderá tomar de um ou de outro os bens ou o dinheiro que ganharam sobre a terra conforme lhe aprouver? Se puder, todos os contratos livres e voluntários cessarão e deixarão de ter valor no mundo. De nada mais há necessidade para dissolvê-los em qualquer ocasião senão de poder suficiente; e todas as concessões e promessas dos homens no poder seriam somente zombaria e fraude, porquanto nada haveria de mais ridículo do que dizer: "Dou-lhe e será seu para sempre", e isto da maneira mais segura e solene que se possa imaginar, e, entretanto, fique subentendido que tenho o direito, se quiser, de tirar-lhe no dia seguinte, o que lhe dei?

195. Não discutirei agora se os príncipes estão isentos das leis do país, mas disto estou certo: devem sujeição às leis de Deus e da natureza. Ninguém, nem poder algum, pode isentá-los das obrigações desta lei eterna. No caso de promessas, são tão grandes e tão fortes que a própria Onipotência pode ficar por elas obrigada. Concessões, promessas e juramentos são vínculos que obrigam o Todo-Poderoso; nada é tudo quanto alguns lisonjeiros dizem aos príncipes do mundo, que, todos juntos, com todo o povo a eles reunido, são, em comparação ao grande Deus, tão-só como uma gota de água ou um grão de pó na balança!

196. O resumo da questão das conquistas é o seguinte: o conquistador, se tem justa causa, possui direito despótico sobre as pessoas de todos aqueles que realmente ajudaram e concorreram na guerra contra ele, e o direito de compensar o próprio dano e despesa com o trabalho e as propriedades deles, contanto que não prejudique o direito de terceiros. Não tem qualquer poder sobre o povo restante, se alguém houve que não assentiu a favor da guerra e sobre os filhos dos próprios cativos ou sobre as propriedades de uns e de outros; e assim sendo não pode ter, em virtude da conquista, qualquer título legítimo ao domínio sobre eles, ou passá-lo à posteridade; mas torna-se agressor se atenta contra a propriedade e, por esse modo, se coloca em estado de guerra contra eles, não tendo mais direito ao principado, ele nem qualquer dos seus sucessores, do que Hingar

ou Hubba, os dinamarqueses, tinham na Inglaterra,[22] ou Espártaco[23] teria se tivesse conquistado a Itália; o que seria ver o próprio jugo rejeitado logo que Deus desse, aos que se encontravam em sujeição, coragem e oportunidade para fazê-lo. Assim, apesar do título que os reis da Assíria tinham sobre Judá pela espada, Deus auxiliou Jezequiá a libertar-se do domínio daquele império conquistador. "E o Senhor estava com Jezequiá, e este prosperou; por isso foi avante e rebelou-se contra o rei da Assíria, e não o serviu" (2 *Rs* 18,7). Donde ser evidente que livrar-se de um poder que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui ofensa perante Deus, mas é o que ele permite e aprova, mesmo quando promessas de acordos, se obtidos pela força, intervêm; visto como é muito provável para quem quer que ler a história de Ahaz e Jezequiá atentamente, que os assírios dominaram Ahaz e o depuseram, fazendo Jezequiá rei durante a vida do próprio pai; e Jezequiá, por assentimento, prestou-lhe homenagem e pagou-lhe tributo durante todo esse tempo.

[22] Hingar e Hubba, atualmente mais conhecidos como Hengist e Horsa: dois chefes da Jutlândia que, conforme a tradição, foram contratados pelos celtas para ajudá-los a combater os pictos e escoceses, que depois resolveram permanecer no país e foram viver ao longo do Tâmisa.

[23] Espártaco (morto em 71 a.C.), escravo e gladiador romano que chefiou uma rebelião contra Roma na Guerra Servil, 73-71 a.C. O seu exército, em grande parte composto de escravos, derrotou quatro exércitos romanos. M. Licínio Crasso destruiu finalmente aquele exército em duas batalhas; Espártaco morreu na segunda.

Capítulo XVII

Da Usurpação

197. Da mesma forma que se pode chamar a conquista de usurpação estrangeira, assim também a usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença que um usurpador não pode ter nunca o direito a seu favor, somente sendo usurpação quando o usurpador entra na posse daquilo a que um terceiro tem direito. Isto, na medida em que é usurpação, consiste somente em mudança de pessoas, mas não das formas e regras do governo; porque, se o usurpador estender o seu poder além do que de direito pertencia aos príncipes ou governantes legítimos, junta-se a tirania à usurpação.

198. Em todos os governos legítimos, a designação das pessoas que têm de exercer o mando constitui parte tão natural e necessária como a própria forma de governo, e foi o que originariamente coube ao povo estabelecer.[24] Daí todas as comunidades com a forma de governo estabelecida terem regras também para a indicação dos que devem ter qualquer parte da autoridade pública, e métodos fixos para transmitir-lhes o direito; porquanto a anarquia não tem uma forma qualquer de governo, ou concorda em que seja monárquica; mas não indica a maneira de designar a pessoa que terá o poder e seja o monarca. Quem quer que adquira o exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que as leis da comunidade prescreveram não tem direito a ser obedecido, embora a forma da comunidade ainda continue preservada, desde que não é a pessoa que as leis indicaram e, em consequência, não é a pessoa a que o povo dera assentimento. Nem pode tal usurpador, ou qualquer pessoa que dele derive, ter direito um dia, até que o povo esteja em liberdade para dar assentimento e tenha realmente consentido em conceder e nele confirmar o poder que até então usurpou.

[24] Neste ponto suprimiu-se a seguinte passagem: "Parecendo muito que a anarquia não tem uma forma qualquer de governo, ou concorda em que seja monárquica, mas não indica a maneira de designar a pessoa que terá o poder e seja monarca".
As edições póstumas são as únicas em que aparece esta frase duas vezes na mesma seção. As edições anteriores tinham esta passagem no lugar em que agora foi omitida e onde aparentemente o editor a tinha deixado por erro, quando foi feita a correção.

CAPÍTULO XVIII

Da Tirania

199. Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma. E esta consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhe estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada — quando o governante, embora autorizado, faz não a lei mas a própria vontade de regra, não se orientando as ordens e ações dele para a preservação das propriedades do povo, mas para a satisfação da ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular que o domine.

200. Se alguém puser em dúvida que tal seja verdade ou razão por que provém da mão obscura de um súdito, espero que a autoridade de um rei a faça aprovar. O Rei Jaime I, na fala ao parlamento de 1603, assim o diz:

"Preferirei sempre o bem do público e de toda a comunidade, ao elaborar boas leis e constituições, a qualquer fim particular ou privado de meu interesse; julgando sempre que a riqueza e o bem-estar da comunidade são o meu maior bem e felicidade mundana — ponto em que um rei legítimo difere diretamente do tirano; porque reconheço consiste o maior ponto especial de diferença entre um rei justo e um tirano usurpador no seguinte: enquanto o tirano orgulhoso e cheio de ambição pensa que o reino e o povo foram criados somente para satisfação dos seus desejos e apetites desarrazoados, o rei justo e virtuoso, ao contrário, reconhece ter sido criado para promover a riqueza e a propriedade do seu povo".

E de novo na fala ao parlamento de 1609 pronunciou estas palavras:

"O rei obriga-se por duplo juramento à observação das leis fundamentais do seu reino; tacitamente, como sendo rei, e assim obrigado a proteger tanto o povo como as leis do reino; e, expressamente, pelo juramento na coroação; de maneira que todo rei justo, em um reino bem organizado, obriga-se a observar o pacto que fez com o povo por meio das leis no sentido de tornar-lhe o governo agradável, conforme o pacto que Deus fez com Noé depois do dilúvio: Daqui em diante o tempo de semear e de colher, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite não cessarão enquanto a terra existir. E, portanto, um rei que governa em um reino bem organizado deixa de ser rei e degenera em tirano, logo que deixa de governar de acordo com as leis".

E pouco depois:

"Portanto, todos os reis que não são tiranos nem perjuros ficarão satisfeitos por se obrigarem dentro dos limites de suas leis; e os que os persuadirem em contrário são víboras e pragas, contra eles e contra a comunidade".

Assim aquele sábio rei, que compreendia bem o que era governar, fazia a distinção entre o rei e o tirano consistir somente nisto: um faz as leis vínculos do próprio poder, e o bem do público objetivo do governo; o outro faz com que tudo ceda à vontade e ao apetite próprios.[25]

201. É um engano supor que esta imperfeição é própria somente das monarquias; outras formas de governo estão a ela sujeitas tanto quanto aquela. Porque sempre que o poder que se põe em quaisquer mãos para governo do povo e preservação da propriedade se aplicar para outros fins, e dela se faça uso para empobrecer, perseguir ou subjugar o povo às ordens arbitrárias e irregulares dos que o possuem, torna-se realmente tirania, sejam um ou muitos os que assim a utilizem. É assim que lemos dos trinta tiranos de Atenas,[26] bem como de um de Siracusa;[27] e o intolerável domínio dos decênviros[28] de Roma não era melhor.

202. Onde quer que a lei termine, a tirania começa, se se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem. Aceita-se esse procedimento em magistrados inferiores. Àquele que tem autoridade para prender a minha pessoa na rua posso opor-me como se ele fosse ladrão ou salteador, se procurar invadir-me a casa para executar um mandado, embora eu saiba que tem o mandado e autoridade

[25] As passagens citadas por Locke a favor de seu próprio ponto de vista não se devem tomar como se o Rei Jaime apoiasse qualquer espécie de princípio constitucional. Nestes trechos, como em todos os seus escritos e discursos, Jaime argumenta somente contra o uso arbitrário do poder do rei para seu benefício próprio e não contra o poder absoluto do rei para fazer a lei. As declarações aqui citadas devem ser interpretadas à luz da posição geral por ele assumida, de que o rei está acima da lei, sendo absoluto o seu poder sobre a terra e os súditos. "E como se vê claramente que o rei é senhor supremo de toda a terra, assim também é senhor sobre cada pessoa que a habita, tendo poder de vida e morte sobre todos eles; porquanto, embora um príncipe justo não tome a vida de qualquer dos súditos sem uma lei clara, entretanto as mesmas leis pelas quais a toma são feitas por ele e pelos seus predecessores, e assim o poder flui até ele" *(A verdadeira Lei das Monarquias Livres,* citada, com grafia moderna e pontuação, de McIlwain, editor: *Obras Políticas de Jaime I,* p. 63).

[26] Os trinta que governaram Atenas em 404/403 a.C. Originariamente eleitos com o auxílio de Esparta para elaborarem uma constituição nova, baseada na constituição ancestral, desprezaram a incumbência e abusaram do poder, matando os que se opunham a eles e confiscando-lhes os bens. Foram derrotados por um grupo democrático depois de terem chamado uma guarnição espartana para protegê-los.

[27] Referência pouco clara. Provavelmente, ou Dionísio (430-367 a.C.), ou Agátocles (361?-289 a.C.).

[28] Decênviros: em 451 a.C., uma comissão de patrícios decênviros recebeu poderes ditatoriais temporários para codificar e publicar a lei que até então estivera sujeita à interpretação arbitrária pelos magistrados (patrícios). A comissão preparou dez tábuas, que, juntamente com mais duas preparadas por uma nova comissão de decênviros nomeados no ano seguinte, constituíram a célebre lei das doze tábuas. Contudo, essas leis favoreciam aos patrícios e assim deram fundamento legal para a luta, que durou um século, dos plebeus para obterem igualdade política. A segunda comissão tentou perpetuar-se em exercício, tendo sido forçada a resignar, sob a ameaça de uma revolução dos plebeus.

legal que lhe dá o poder de prender-me fora de casa. E porque o mesmo princípio não se aplica aos magistrados mais elevados, gostaria que me informassem. É razoável que o irmão mais velho, por ter a maior parte da propriedade do pai, tenha o direito de tirar qualquer porção do mais moço? Ou que um ricaço, que possui um território enorme, tenha, por isso, o direito de apoderar-se, quando bem entende, da choupana e da plantação de um pobre vizinho? Possuir com pleno direito grande poder e riquezas, excessivamente além da maior parte dos filhos de Adão, está tão longe de valer como desculpa e muito menos como razão, para rapinagem e opressão, o que é prejudicar a alguém sem ter para isso autoridade, agravando ainda mais a situação; visto como exceder os limites da autoridade não constitui direito em um grande mais do que em um funcionário de categoria inferior, nem mais justificável em um rei do que em um policial; mas tanto pior será naquele em que se deposita maior confiança, que tem já uma parte muito maior do que o resto dos seus irmãos e supõe-se, pelas vantagens da educação, emprego e conselheiros, possuir maior conhecimento das medidas do justo e injusto.

203. Podem, então, sofrer oposição as ordens de um príncipe? Pode-se resistir-lhe tantas vezes quantas qualquer um se julgar agravado, somente por imaginar não lhe ter sido feita justiça? Desse modo se desarranja e subverte toda forma de governo, e, ao invés de governo e ordem, nada mais ficará de pé senão anarquia e confusão.

204. A isto respondo que não se deve opor a força senão à força injusta e ilegal; quem quer que faça oposição em qualquer outro caso atrai sobre si justa condenação tanto de Deus como do homem; e assim não resultarão perigo e confusão, como é freqüentemente sugerido. Porque:

205. Primeiro: como em alguns países a pessoa do príncipe é sagrada e assim, seja o que for que ordene ou faça, a sua pessoa fica ainda livre de qualquer indagação ou violência, não estando sujeito à força ou a qualquer censura ou condenação judicial. Contudo, pode fazer-se oposição aos atos ilegais de qualquer funcionário subalterno ou qualquer outro por ele comissionado, a menos que ele, pondo-se em estado de guerra com o povo, dissolva o governo, e o deixe à defesa que cabe a qualquer um no estado de natureza; visto como em tal situação quem poderá dizer qual seja o fim? E um reino vizinho deu ao mundo exemplo curioso. Em todos os outros casos a sagração da pessoa isenta-o de todas as inconveniências, por meio da qual está garantido, enquanto durar o governo, de qualquer violência ou dano que seja; não é de encontrar-se dispositivo mais sensato do que este, porque não será provável que o mal que ele possa fazer à sua pessoa se verifique freqüentemente nem se estenda muito longe, nem seja capaz de subverter as leis somente pela própria força, nem opor-se ao corpo do povo. Se algum príncipe fosse tão fraco e tivesse natureza tão má que se inclinasse a fazê-lo, seria bem compensada a inconveniência de algum malefício particular que acaso se verificasse, ao chegar ao trono um príncipe impetuoso, pela paz do público e segurança do governo na pessoa do principal magistrado colocado por essa forma fora de perigo; sendo mais seguro para todos que alguns homens privados corram o perigo de sofrer do que se o chefe da comunidade se expusesse facilmente em qualquer situação trivial.

206. Em segundo lugar, este privilégio, porém, que cabe somente à pessoa do rei, não impede que o contestem ou a ele se oponham ou resistam os que fazem uso de força injusta, embora pretendam obter qualquer mandato não autorizado por lei. Conforme se

evidencia no caso de quem tem mandado do rei para prender um homem, o que é mandado perfeito por parte do rei, e, contudo, aquele que o tem não pode invadir a casa do acusado para levá-lo a efeito, nem executar a ordem do rei em certos dias ou em certos lugares, embora do mandado não constem essas condições; visto como tais condições são limitações da lei, as quais, se alguém as transgride, o mandado do rei não as desculpa; portando, sendo-lhe dada a autoridade do rei somente por meio da lei, não lhe é possível autorizar alguém a agir contra a lei, ou justificá-lo por aquela incumbência a assim proceder. A incumbência ou ordem de qualquer magistrado, se para isso não tiver autoridade, será tão despida e balda de significação como a de qualquer homem particular, sendo a diferença entre uma e outra que o magistrado possui certa autoridade até certo ponto e para certos fins, e o homem particular não dispõe de nenhuma; pois não é a incumbência mas a autoridade que dá o direito de agir, e não pode haver qualquer autoridade contra as leis. Contudo, apesar de tal resistência, a pessoa e a autoridade do príncipe ficam ainda asseguradas, donde nenhum perigo para o governante ou o governo.

207. Em terceiro lugar, supondo-se um governo em que a pessoa do magistrado principal não é assim sagrada, esta doutrina da legitimidade de resistência a todo exercício ilegal do poder dele não o porá em perigo em qualquer ocasião trivial nem enredará o governo; porque se a parte prejudicada puder encontrar remédio e os seus danos reparados mediante apelação à lei, não haverá qualquer necessidade de recorrer à força, que somente se deverá usar quando alguém se vir impedido de recorrer à lei; porque só se deve considerar força hostil a que não permite recorrer-se ao remédio de semelhante apelação, e é tão-só essa força que põe em estado de guerra aquele que faz dela uso, e torna legítimo resistir-lhe. Um homem com uma espada na mão exige-me a bolsa na estrada, quando eu não tenha talvez doze pence no bolso; posso matá-lo legitimamente. A outro entrego cem libras para que as guarde somente enquanto apeio do cavalo, recusando, contudo, entregá-las quando estou novamente montado, e puxando da espada para defender o de que se apoderou pela força se eu pretender retomar-lhe. O malefício que este homem me faz é cem vezes ou talvez mil vezes maior do que o outro talvez tentasse causar-me — a quem matei antes que realmente me fizesse qualquer mal —, entretanto posso legitimamente matar aquele e não posso nem mesmo ferir o outro legitimamente. É evidente o motivo: porque usando um da força, que me ameaçava a vida, eu não poderia ter tempo para apelar para a lei e quando se fosse embora seria tarde demais para fazê-lo. A lei não poderia restaurar a vida à minha carcaça morta — a perda seria irreparável, e para preveni-lo, a lei da natureza dá-me o direito de destruir aquele que se pôs em estado de guerra comigo, ameaçando-me de destruição. Mas no segundo caso, não correndo perigo a minha vida, posso ter o benefício de apelar para a lei, conseguindo por esse modo reparação para as minhas cem libras.

208. Em quarto lugar, se os atos ilegais praticados pelo magistrado forem mantidos — por meio do poder que tem em mãos — e o remédio devido pela lei fique obstruído pelo mesmo poder, o direito de resistir, mesmo em tais atos manifestos de tirania, não perturbará o governo repentinamente ou em ocasiões triviais. Pois, se não atingir mais do que algum caso de homens particulares, embora tenham estes o direito de se defender e de recobrar pela força o que por força ilegítima lhes foi arrebatado, entretanto o direito de assim proceder não os envolverá em uma controvérsia em que, com toda certeza, perecerão; sendo tão impossível a um ou alguns homens oprimidos perturbar o governo quando o conjunto do povo é de opinião que não lhe interessa, como a um louco

furioso ou descontente teimoso derrubar um Estado bem estabelecido, porquanto o povo não acompanhará nem um nem outro.

209. Mas se qualquer desses atos ilegais se estendeu à maior parte do povo, ou se o malefício e a opressão atingiram somente a alguns, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam a todos ameaçar, estando eles persuadidos intimamente de que as leis e com elas as propriedades, liberdades e vidas estão em perigo e talvez até mesmo a religião, não estou em condições de dizer como se poderá impedi-los de resistir à força ilegal de que se faz uso contra eles. Esta é a inconveniência, confesso, que acompanha qualquer governo, quando os governantes o trouxeram à condição de que em geral o povo entre a suspeitá-lo; sendo este o estado mais perigoso em que se possam colocar, no qual devem inspirar tanto menos piedade quanto mais seria tê-lo evitado; sendo tão impossível a um governante, se realmente deseja o bem do povo, bem como juntamente a preservação dele e das suas leis, não ter o poder de fazê-los ver e sentir, como para um pai de família impedir que os filhos vissem como os ama e deles cuida.

210. Todavia, se todo o mundo observar os desejos de uma espécie e as ações de outra, os artifícios empregados para burlar a lei e o encargo da prerrogativa — que importa em poder arbitrário em certos assuntos, concedido ao príncipe para fazer o bem mas não para prejudicar o povo — utilizado contrariamente ao objetivo para que o concederam; se o povo achar os ministros e magistrados subordinados capazes de tais objetivos, favorecidos ou afastados em proporção à capacidade de promovê-los ou prejudicá-los; se observarem diversas experiências levadas a efeito com o poder arbitrário, favorecidas furtivamente pela religião, embora publicamente ela se declare a eles contrária, e mais pronta para introduzi-lo e os que o promovem apoiados tanto quanto seja possível, e quando se chegar a realizá-lo, aprovado ainda e tanto mais apreciado — se uma longa série de atos mostra tenderem para essa direção todos os conselhos, como poderá alguém evitar persuadir-se intimamente do caminho que os acontecimentos estão tomando ou de procurar meios de salvar-se, mais do que lhe seria dado acreditar que o comandante do navio em que estivesse o estava levando com todos os demais para a Argélia, quando verificava estarem sempre nesse rumo, embora os ventos contrários, as fendas no casco e a falta de homens e de provisões muitas vezes o obrigassem a desviar o curso em outra direção por algum tempo, a ele voltando, entretanto, de novo, logo que o vento, o tempo e outras circunstâncias lhe permitissem?

Capítulo XIX

Da Dissolução do Governo

211. Aquele que quiser falar com clareza sobre dissolução do governo deve, em primeiro lugar, distinguir entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. O que faz a comunidade e tira os homens do estado vago de natureza para a sociedade política é o acordo que cada um tem com os demais para se incorporar e agir como um corpo, e assim constituir uma comunidade distinta. A maneira usual e quase única de dissolver-se essa união consiste na invasão de força estranha, que a venha conquistar; porque neste caso, não sendo capaz de manter-se e sustentar-se como corpo inteiro e independente, a união que lhe cabia e o formava tem necessariamente de cessar, e assim cada um volta ao estado em que se encontrava antes, com a liberdade de agir por conta própria e prover à própria liberdade, conforme achar conveniente, em qualquer outra sociedade. Sempre que se dissolve a sociedade, é certo que o governo dessa sociedade não pode continuar. Assim a espada do conquistador corta muitas vezes os governos pela raiz, e põe em pedaços as sociedades, isolando a multidão, submetida ou dispersada, da proteção e dependência da sociedade que deveria tê-la preservado da violência. O mundo bem conhece esta maneira de se dissolverem os governos e está bastante adiantado para permiti-la, de sorte a precisar que se diga algo mais a respeito; e não são necessários muitos argumentos para provar que, onde se dissolve a sociedade, o governo não pode continuar — tal sendo tão impossível como subsistir a estrutura de um edifício quando se espalham e dissipam os materiais que nele entram, por causa de um vendaval ou se se reduzem a um montão de ruínas em virtude de um terremoto.

212. Além dessa subversão provinda do exterior, também se dissolvem os governos por motivos internos.

Primeiro, quando se altera o poder legislativo. Sendo a sociedade civil um estado de paz entre os que fazem parte dela, do qual se exclui o estado de guerra pelo poder de arbitramento concedido ao legislativo com o fito de pôr termo a qualquer dissídio que possa surgir, é no legislativo que se unem e combinam os membros de uma comunidade para formar corpo vivo e coerente. Esta é a alma que dá forma, vida e unidade à comunidade; daí resulta, para os vários membros, a influência mútua, a simpatia e conexão; e, por conseguinte, quando se interrompe ou dissolve o legislativo, seguem-se-lhe dissolução e morte; porquanto, consistindo a essência e união da sociedade em ter uma só vontade, o legislativo, quando uma vez instituído pela maioria, fica com a declaração e, por assim dizer, com a conservação dessa vontade. A constituição do legislativo é o primeiro ato fundamental da sociedade, por meio do qual se provê à continuação da união de todos sob a direção de pessoas e vínculos de leis estabelecidas pelos que estão autorizados a fazê-las, mediante o consentimento e a designação por parte do povo, sem o que

nenhum homem ou grupo de homens pode ter autoridade para fazer leis que obriguem todos os restantes. Se um homem ou mais de um chamarem a si a elaboração de leis, sem que o povo os tenha nomeado para assim o fazerem, elaboram leis sem autoridade, a que o povo, em conseqüência, não está obrigado a obedecer; e, nessas condições, o povo ficará novamente desobrigado de sujeição, podendo constituir novo legislativo conforme julgar melhor, tendo inteira liberdade de resistir à força aos que, sem autoridade, quiserem impor-lhe seja lá o que for. Cada um fica em condições de dispor da própria vontade quando os que tinham, por delegação da sociedade, o poder de declarar a vontade pública dele são excluídos, outros usurpando o lugar sem que possuam tal autoridade ou delegação.

213. Tendo lugar tais condições em uma comunidade pela atuação dos que abusam do poder que têm, dificilmente poder-se-á considerá-las acertadamente, e saber a quem atribuí-las, sem ter conhecimento da forma de governo em que se passam. Vamos, então, supor colocado o legislativo na confluência de três pessoas distintas:

1) Uma única pessoa hereditária que possua constantemente o poder legislativo supremo, e com ele o de convocar e dissolver os outros dois dentro de certos prazos;

2) Uma assembléia de nobreza hereditária;

3) Uma assembléia de representantes escolhidos *pro tempore* pelo povo. Suposta tal forma de governo, é evidente:

214. Primeiro, que, quando tal pessoa ou príncipe único estabelece a sua própria vontade arbitrária em lugar das leis que são a vontade da sociedade declarada pelo legislativo, altera-se este poder; porque tal importa, com efeito, no poder legislativo, cujas regras e leis devem executar-se e exigem obediência de todos. Quando se estabelecem outras leis e se pretendem e aplicam outras regras que não as que elaborou o legislativo instituído pela sociedade, claro é que se alterou o legislativo. Quem quer que introduza novas leis, não sendo a tanto autorizado pela nomeação fundamental da sociedade, ou subverte a antiga, repudia e derruba o poder pelo qual foram feitas, estabelecendo por essa forma novo legislativo.

215. Em segundo lugar, quando o príncipe impede o legislativo de reunir-se na ocasião devida, ou de agir livremente para o preenchimento dos objetivos para que se constituiu, altera-se o legislativo. Pois não é mais certo número de homens, nem a sua reunião, a menos que tenham também a liberdade de discutir e lazer para aperfeiçoar o que importar em bem para a sociedade, no que consiste o poder legislativo. Quando se suprimem ou alteram essas condições de sorte a privar a sociedade do devido exercício do poder, altera-se verdadeiramente o poder legislativo; porque não são nomes que constituem os governos, mas o uso e o exercício dos poderes que se pretende que os acompanhem, de sorte que, quem tira a liberdade ou dificulta a atuação do legislativo nas épocas devidas, suprime efetivamente o legislativo e põe termo ao governo.

216. Em terceiro lugar, quando, pelo poder arbitrário de um príncipe, os eleitores ou a maneira de proceder-se à eleição ficam modificados sem o consentimento e, contrariamente ao interesse comum do povo, também fica alterado o legislativo. Pois se outros escolherem que não os que a sociedade autorizou a fazê-lo, ou por maneira diversa da que a sociedade prescreveu, os que forem assim escolhidos não constituem o poder legislativo indicado pelo povo.

217. Em quarto lugar, quando se entrega o povo à sujeição de algum poder estrangeiro, seja pela ação do príncipe ou do legislativo, altera-se com toda certeza o legislativo, e assim dissolve-se o governo; porque, sendo o objetivo da entrada do povo em sociedade preservar uma comunidade inteira, livre e independente, que se governe pelas suas próprias leis, perde-se esse direito sempre que se abandone ao poder de outrem.

218. É evidente o motivo por que tal constituição como esta se tem de atribuir ao príncipe a dissolução do governo em casos tais. Porque ele, tendo a força, o tesouro e os cargos do Estado para empregar, e persuadindo-se amiúde ou sendo levado pela lisonja de outros a persuadir-se que não deve estar sujeito a controle como supremo magistrado — somente ele está em condições de promover tais mudanças, sob pretexto de autoridade legítima, tendo nas mãos os meios de atemorizar os opositores ou suprimi-los, como facciosos, insubordinados e inimigos do governo. Enquanto que nenhuma outra parte do legislativo ou do povo é capaz por si mesma de tentar qualquer alteração do legislativo, sem rebelião visível e manifesta que não se possa observar, a qual, se prevalecer, produz efeitos mui pouco diferentes da conquista estrangeira. Além disso, tendo o príncipe, em semelhante forma de governo, o poder de dissolver as outras partes do legislativo, e por esse modo torná-las pessoas privadas, estas não poderão, em oposição a ele ou sem apoio dele, alterar o legislativo por meio de lei, sendo o consentimento do príncipe necessário para dar semelhante sanção a qualquer dos decretos elaborados por aquele poder. Entretanto, as partes do legislativo que contribuem de certa maneira para qualquer tentativa contra o governo, procurando ou não, conforme julguem melhor, impedir tais planos, são por eles responsáveis e deles compartilham, o que é certamente o maior crime que possam cometer uns contra os outros.

219. Há mais uma forma pela qual tal governo pode ser dissolvido, isto é, quando quem possui o poder executivo supremo despreza e abandona esse encargo, de sorte que não seja mais possível pôr em execução as leis já promulgadas. Com isto se reduz tudo evidentemente à anarquia, e desse modo dissolve-se efetivamente o governo. Pois não sendo as leis feitas para si, mas para serem os vínculos da sociedade por meio da sua execução, tendo em vista manter todas as partes do corpo político em seu devido lugar e função, quando cessam totalmente o governo também visivelmente cessa, tornando-se o povo multidão confusa, sem ordem ou conexão. Onde não existe mais a subministração da justiça, com o objetivo de assegurar os direitos dos homens, nem reste qualquer poder dentro da comunidade para dirigir a força que deve prover às necessidades do público, não existirá mais governo. Onde não se podem executar as leis, é o mesmo que se não houvesse leis; e um governo sem leis é, suponho eu, mistério em política, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade dos homens.

220. Nestes e em outros casos semelhantes, quando se dissolve o governo, o povo fica em liberdade de prover para si, instituindo novo legislativo, que difira do anterior pela mudança das pessoas ou da forma, ou por ambas as maneiras, conforme julgar mais conveniente ao próprio bem e segurança; porque a sociedade não pode nunca, em virtude da culpa de outrem, perder o direito natural e originário que tem de preservar-se, o que somente pode conseguir estabelecendo um poder legislativo, e pela execução adequada e imparcial das leis por ele feitas. Mas a situação dos homens é tão miserável que eles não são capazes de fazer uso desse remédio senão quando já é muito tarde para procurar qualquer um. Dizer ao povo que pode prover para si mesmo instituindo outro legislativo,

quando o antigo desapareceu devido à opressão, artifício ou transferência a um poder estranho, importa somente em dizer-lhe que pode esperar desafogo quando é muito tarde e o mal já não tem cura. Com efeito, equivale a ordenar-lhe seja escravo para depois cuidar da liberdade; e, vendo-o acorrentado, dizer-lhe para agir como se estivesse livre. Fazê-lo é mais zombaria do que desafogo, se a tal se chegasse; e os homens não poderão jamais estar seguros contra a tirania se não houver qualquer meio de escapar-lhe até que estejam inteiramente a ela submetidos; e, por conseguinte, é por isso que têm não só o direito de livrar-se dela mas também de impedi-la.

221. Há, portanto, em segundo lugar, outra maneira de dissolver-se o governo que consiste em agirem o legislativo ou o príncipe contrariamente ao encargo que receberam.

Primeiro, o legislativo age contra o encargo que a ele se confiou quando tenta invadir a propriedade do súdito e tornar-se a si mesmo ou a qualquer parte da comunidade senhor ou árbitro da vida, liberdade ou fortuna do povo.

222. O motivo que leva os homens a entrarem em sociedade é a preservação da propriedade; e o objetivo para o qual escolhem e autorizam um poder legislativo é tornar possível a existência de leis e regras estabelecidas como guarda e proteção às propriedades de todos os membros da sociedade, a fim de limitar o poder e moderar o domínio de cada parte e de cada membro da comunidade; pois não se poderá nunca supor seja vontade da sociedade que o legislativo possua o poder de destruir o que todos intentam assegurar-se entrando em sociedade e para o que o povo se submeteu a legisladores por ele mesmo criados. Sempre que os legisladores tentam tirar e destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo à escravidão sob poder arbitrário, entra em estado de guerra com ele, que fica assim absolvido de qualquer obediência mais, abandonado ao refúgio comum que Deus providenciou para todos os homens contra a força e a violência. Sempre que, portanto, o legislativo transgredir esta regra fundamental da sociedade, e por ambição, temor, loucura ou corrupção, procurar apoderar-se ou entregar às mãos de terceiros, o poder absoluto sobre a vida, liberdade e propriedade do povo perde, por esta infração ao encargo, o poder que o povo lhe entregou para fins completamente diferentes, fazendo-o voltar ao povo, que tem o direito de retomar a liberdade originária e, pela instituição de novo legislativo, conforme achar conveniente, prover à própria segurança e garantia, o que constitui o objetivo da sociedade. O que disse acima a respeito do legislativo em geral também se aplica ao executor supremo, que, recebendo duplo encargo — ter parte no legislativo e exercer a suprema execução da lei —, age contra um e outro quando se esforça por firmar a própria vontade como lei da sociedade. Age também contrariamente ao seu dever quando ou emprega a força, o tesouro ou os cargos da sociedade para corromper os representantes e atraí-los a seus próprios fins, ou quando alicia abertamente os eleitores e lhes impõe à escolha alguém que ganhou para os seus desígnios por meio de promessas, ameaças e solicitações, ou por outra maneira qualquer, empregando-o para assessorar os que prometeram de antemão o que votar e o que decretar. Regular assim candidatos e eleitores e remodelar a maneira da eleição, o que é senão arrancar o governo pelas raízes, envenenando a própria fonte da segurança pública? Porque o povo, tendo reservado para si a escolha dos seus representantes, como proteção à propriedade, não poderia fazê-lo para outro fim senão para que pudesse sempre escolhê-los livremente, e, assim escolhidos, agir livremente e aconselhar conforme as necessidades da comunidade e do bem público se julgasse que exigiam, mediante exame e discussão amadurecida. Não são capazes de fazê-lo os que dão o voto antes de terem ouvido a dis-

cussão e pesado os motivos de todos os lados. Preparar semelhante assembléia e procurar substituir por padrinhos declarados da sua própria vontade os verdadeiros representantes do povo e elaboradores das leis da sociedade constitui, com toda certeza, tão grande infração à obrigação e tão perfeita declaração de subversão do governo como é possível encontrar-se. Se a isto se juntarem compensação e castigo empregados visivelmente para o mesmo fim, e todos os artifícios da lei pervertida de que se possa lançar mão para afastar e destruir tudo quanto se encontrar no caminho de semelhante desígnio, que não concorde nem consinta em trair as liberdades do país, não pairará qualquer dúvida sobre o que se está fazendo. É fácil determinar-se o poder que devem ter na sociedade os que assim o empregam contrariamente ao compromisso que o acompanhou na primeira instituição que se fez daquele poder; e qualquer pessoa pode ver que aquele que uma vez tentou proceder de tal maneira não poderá mais gozar de confiança.

223. Ao que acima ficou dito talvez objetem que, sendo o povo ignorante e sempre descontente, basear-se o governo na opinião pouco firme e na disposição incerta do povo é expô-lo à ruína certa; e governo algum será capaz de subsistir por muito tempo se o povo puder instituir novo legislativo sempre que se sinta ofendido pelo antigo. A isto responderei: Muito ao contrário. O povo não abandona tão facilmente as formas antigas, como certas pessoas se comprazem em sugerir. Dificilmente se consegue que remedeie os defeitos reconhecidos na organização a que se acostumou. E se existirem defeitos originais ou adventícios, introduzidos pelo tempo e pela corrupção, não é fácil alterá-los, mesmo quando todo o mundo vê que há oportunidade para isso. Esta lentidão e aversão do povo em abandonar as constituições antigas ainda nos conserva, depois de muitas revoluções que se realizaram neste reino nesta e em épocas anteriores, ou depois de alguns intervalos de tentativas infrutíferas ainda nos fazem voltar para a antiga legislação de reis, lordes e comuns; e fossem quais fossem as provocações que fizeram arrancar a coroa da cabeça de alguns príncipes, nunca levaram o povo a colocá-la na de outra linhagem.

224. Dirão, contudo, que esta hipótese dá azo a freqüentes rebeliões. Ao que respondo:

Primeiro, não mais do que qualquer outra; porque, quando o povo se torna miserável, achando-se exposto a maus tratos do poder arbitrário, conclamem-se os governantes tanto quanto se quiser pelos filhos de Júpiter, sejam eles sagrados ou divinos, descendentes do céu ou por ele autorizados, proclamem-se por quem ou pelo que se quiser, o mesmo acontecerá. O povo maltratado em geral, e contrariamente ao que é justo, estará disposto em qualquer ocasião a livrar-se do peso que o esmaga. Desejará e procurará a oportunidade que raramente demorará muito em apresentar-se, na mudança, fraqueza e acidentes dos negócios humanos. Deve ter vivido por muito pouco tempo no mundo quem não viu exemplos disso no seu tempo, e deve ter lido muito pouco quem não puder citar exemplos disto em todas as espécies de governo do mundo.

225. Em segundo lugar, respondo: tais revoluções não se dão por qualquer pequeno desvio nos negócios públicos. O povo suportará sem motim ou murmúrio grandes erros dos governantes, muitos malefícios e inconveniências das leis, e todas as faltas da fraqueza humana. Mas se uma longa série de abusos, prevaricações e artifícios, todos tendentes para o mesmo fim, tornam o desígnio visível ao povo, não podendo este deixar de sentir o que o ameaça e ver para onde está indo, não será de admirar que se levante e pro-

cure depor o mando em mãos que lhe assegurem os fins para que se instituiu primeiramente o governo, sem o que os antigos nomes e formas capciosas ficam tão longe de serem melhores que serão muito piores do que o estado de natureza ou a pura anarquia — sendo as inconveniências igualmente grandes e próximas, mas o remédio mais afastado e mais difícil.

226. Em terceiro lugar, que esta doutrina com respeito a um poder no povo de prover à própria segurança novamente por meio de novo legislativo, quando os legisladores agirem contrariamente à confiança neles depositada invadindo a propriedade, é a melhor garantia contra a rebelião, e o meio mais provável de obstá-la. Porque, sendo a rebelião oposição, não a pessoas, mas autoridade baseada tão-só nas constituições e nas leis do governo, os que abrem caminho à força, sejam lá quais forem, e pela força justificam a violação praticada, são própria e verdadeiramente rebeldes. Porque, quando os homens, entrando em sociedade e no governo civil, excluíram a força e introduziram as leis para a preservação da propriedade, da paz e da unidade entre eles, os que instalam de novo a força em oposição às leis fazem rebelião — isto é, trazem de volta o estado de guerra —, sendo propriamente rebeldes; o que os que também estão no poder, pela pretensão que têm à autoridade, a tentação da força que têm nas mãos, e a lisonja dos que os cercam, provavelmente o façam e a maneira mais apropriada para impedir o mal é mostrar o perigo e a injustiça a que se expõem aos que sentem a maior tentação de se entregarem a um e à outra.

227. Em ambos os casos acima citados quando se muda o legislativo ou os legisladores agem contrariamente ao fim para que os instituíram, os que têm culpa são culpados de rebelião; porque, se alguém, fazendo uso da força, elimina o legislativo estabelecido de qualquer sociedade, e as leis feitas conforme os seus deveres, arrebata por esse modo o árbitro em que todos haviam assentido para a solução pacífica de todas as controvérsias, e o empecilho ao estado de guerra entre eles. Os que afastam ou mudam o legislativo tiram esse poder decisivo que somente alguém pode ter por indicação e consentimento do povo, e destruindo assim a autoridade que o povo estabeleceu e ninguém podia estabelecer, e introduzindo um poder que o povo não autorizou, de fato introduz um estado de guerra que consiste na força sem autoridade; e por essa maneira, eliminando o legislativo estabelecido pela sociedade — em cujas decisões o povo aquiesceu e se uniu como sendo da sua própria vontade —, apertam o nó e expõem de novo o povo ao estado de guerra. E se os que suprimem o legislativo pela força são rebeldes, não é possível considerar que o sejam menos os próprios legisladores conforme mostramos, quando os que foram instituídos para proteção e preservação do povo, da liberdade e da propriedade as invadem usando a força e procuram arrebatá-las; e assim pondo-se em estado de guerra com aqueles que os fizeram protetores e guardas da própria paz, são propriamente, e com a maior das agravantes, *rebellantes,* isto é, rebeldes.

228. Mas se os que dizem "fornece base à rebelião" querem afirmar que poderá ocasionar guerras civis e comoções intestinas dizer ao povo que está dispensado de obediência se se fizerem tentativas ilegais contra a liberdade e a propriedade dele, podendo opor-se à violência ilegal dos que eram magistrados quando invadiram a propriedade contrariamente ao encargo a eles confiado, e que, portanto, esta doutrina não deve ser permitida, tal a destruição que pode trazer à paz do mundo; poder-se-á igualmente dizer, com o mesmo fundamento, que os honestos não podem opor-se aos ladrões ou piratas,

porque assim podem ocorrer desordens ou derramamento de sangue. Se qualquer malefício resulta em tais casos, não será de atribuir-se a quem defende o próprio direito, mas a quem invade o do vizinho. Se o honesto inocente tiver de abandonar sossegadamente tudo quanto possui, em atenção à paz, ao que se apoderar violentamente dessa propriedade, desejo se considere que espécie de paz haverá no mundo, que consista somente em violência e rapinagem, e que se deve manter apenas para benefício de ladrões e opressores. Quem não pensaria fosse admirável a paz entre o poderoso e o fraco, quando o carneiro sem resistência apresentasse a garganta para que a dilacerasse o lobo imperioso. A gruta de Polifemo fornece-nos perfeito modelo de semelhante paz e de tal governo, na qual Ulisses e seus companheiros nada mais tinham a fazer senão permitir tranqüilamente que fossem devorados. E sem dúvida Ulisses, que era prudente, pregou a obediência passiva e exortou-os a se submeterem sossegadamente, mostrando-lhes como era importante a paz para os homens e as inconveniências que poderiam resultar da resistência que oferecessem a Polifemo, que naquele momento era mais forte do que eles.

229. O objetivo do governo é o bem dos homens. E o que é melhor para eles? Ficar o povo exposto sempre à vontade ilimitada da tirania, ou os governantes terem algumas vezes de sofrer oposição quando exorbitem no uso do poder e o empreguem para a destruição e não para a preservação das propriedades do povo?

230. Nem venha alguém dizer que daí resulte malefício, sempre que aprouver a uma cabeça intrometida ou a um espírito turbulento desejar a alteração do governo. É verdade que tais homens podem agitar sempre que desejem, mas fá-lo-ão tão-só para a própria ruína e perdição justa. Porque, até que o malefício se torne geral e os maus desígnios dos governantes visíveis, ou que a maior parte perceba as tentativas que fazem, o povo, mais disposto a sofrer do que a se desagravar pela resistência, não será capaz de mexer-se. Os exemplos aqui e ali de injustiça particular ou opressão de um infeliz não o comovem. Mas se tem universalmente uma persuasão baseada em prova manifesta de que estão em marcha certos desígnios contra a liberdade, e o curso geral e tendência dos acontecimentos só podem levantar fortes suspeitas das más intenções dos governantes, quem terá de ser acusado? Quem poderá impedi-lo se os que podiam evitá-lo se deixam ficar sob essa suspeita? Há de se reprovar o povo se tem o senso de criaturas racionais, podendo julgar dos fatos somente pela maneira por que os encontram e sentem? E a culpa não será dos que põem a questão em tal posição que não se possa encará-la como verdadeiramente o é? Concedo que o orgulho, a ambição e a turbulência dos homens têm causado freqüentemente grandes desordens nas comunidades, e as facções têm sido fatais aos Estados e reinos. Mas se o malefício teve início mais vezes no capricho do povo e no desejo de rejeitar a autoridade legítima dos governantes, ou na insolência e empenho destes em obter e exercer poder arbitrário sobre o povo — ou se a opressão ou a desobediência fez surgir primeiro a desordem, deixo à imparcialidade da História decidir. Estou certo, porém, do seguinte: quem quer que, governante ou súdito, empreende pela força invadir os direitos do príncipe ou do povo e põe as bases para derrubar a constituição e estrutura de qualquer governo justo é altamente responsável pelo maior crime de que um homem seja capaz — devendo responder por todos os malefícios de sangue, rapinagem e desolação que a destruição do governo traz ao país. E quem o faz deve com justiça ser considerado inimigo comum e praga dos homens, devendo ser tratado como tal.

231. Que se possa resistir pela força aos súditos ou estrangeiros que atentem pela força contra a propriedade de qualquer povo, merece aprovação de todos. Mas ultima-

mente houve quem negasse que se pudesse resistir aos magistrados que fizessem o mesmo; como se os que gozam dos maiores privilégios e vantagens pela lei tivessem por isso o poder de infringir essas mesmas leis em virtude das quais, somente, foram colocados em lugar melhor do que seus irmãos; enquanto a ofensa deles é por isso mesmo ainda maior, não só por serem ingratos pela maior parte que têm pela lei, mas também por desrespeitarem o encargo que os seus irmãos lhes colocaram nas mãos.

232. Quem quer que use força sem direito, como o faz todo aquele que deixa de lado a lei, coloca-se em estado de guerra com aqueles contra os quais assim a emprega; e nesse estado cancelam-se todos os vínculos, cessam todos os outros direitos, e qualquer um tem o direito de defender-se e de resistir ao agressor. É tão evidente que o próprio Barclay, grande defensor do poder e consagração dos reis, vê-se forçado a confessar ser legítimo ao povo em certos casos resistir ao rei;[29] e o faz em um capítulo em que pretende mostrar que a lei divina impede ao povo qualquer maneira de rebelião. Donde ser evidente, até mesmo pela sua própria doutrina, que, logo possam em alguns casos resistir, nem toda resistência ao príncipe é rebelião. As suas palavras são as seguintes:

"Quod siquis dicat, Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitates suas fame, ferro et flamma vastari, seque, conjuges et liberos fortunae ludibrio et tyranni libidini exponi, inque omnia vitae pericula omnesque miserias et molestias a rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est a natura tributum, denegari debet, ut sc. vim vi repellant, seseque ab injuria tueantur? Huic breviter responsum sit, Populo universo negari defensionem, quae juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat, sed corpus etiam reipublicae, cujus ipse caput est, i. e., totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intoleranda saevitia seu tyrannide divexet; populo, quidem, hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuria potestas competit, sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi; et restituendae injuriae illatae, non recedendi a debita reverentia propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum a natura est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori suplicium sumat. Quod itaque populos malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat, it postquam factum est, in regem autorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc amplius quam privatus quispiam habet: quod huic, vel ipsis adversariis judicibus, excepto Buchanano, nullum nisi in patentia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentia possit. Barclay, *Contra Monarchomachos,* liv. III, c.8.

[29] William Barclay (1546?-1608): autor escocês que escreveu sobre jurisprudência e governo. Foi para a França em 1571, estudou direito primeiramente em Paris e depois em Bourges, passando então a ensinar direito em Pont-à-Mousson e depois em Angers. Zeloso defensor da teoria do direito divino dos reis, teve de conceder, conforme se pode ver pela citação dada aqui, que sob certas circunstâncias era justificada a rebelião contra o rei. As citações de Locke são da obra mais importante de Barclay: *De Regno et Regali Potestate, Adversus Buchananum, Brutium, Boucherium et Reliquos Monarchomachos* (seis livros, dedicados ao Rei Henrique IV da França, 1600). Os livros I e II refutam os argumentos de Buchanan em *De Jure Regni apud Scotos;* os livros III e IV são dirigidos contra a obra de Jean Boucher, *De Justa Henrici III Abdicatione et Francorum Regno.* As suas outras obras compreendem: *In Titulos Pandectorum de Rebus Creditus et de Jurejurando* (dedicada a Jaime I da Inglaterra, 1605); e *De Potestate Papae: an et Quatenus, in Reges et Principes Seculares Jus et Imperium Habeat* (publicada postumamente em 1609).

Que assim se traduz:

233. *Se alguém perguntar: Deve então o povo sempre oferecer-se à crueldade e fúria da tirania? Terá de ver as cidades devastadas pelas armas, pela fome e pelas chamas, as mulheres e os filhos expostos à lascívia e ao furor do tirano, e eles próprios e as famílias reduzidas à ruína pelo rei, e todas as misérias da falta e da opressão, continuando entretanto sentado pacientemente? Somente aos homens será negado o privilégio comum de opor a força à força, que a natureza permite tão generosamente a todas as outras criaturas para que se preservem de dano? Respondo: A defesa própria faz parte da lei da natureza, nem é possível negá-la à comunidade, mesmo contra o próprio rei; mas vingar-se contra ele não deve ser permitido de modo algum, porque não está de acordo com aquela lei. Portanto, se o príncipe revelar ódio, não somente contra certas pessoas particulares, mas se coloque contra o corpo da comunidade, cuja cabeça ele é, e por meio de maus-tratos intoleráveis tiranize cruelmente todo o povo ou parte considerável, em tal caso o povo tem o direito de resistir e se defender do dano; mas terá de fazê-lo com esta precaução, que somente se defenda mas não ataque o príncipe; pode reparar os prejuízos recebidos, mas não deve, por qualquer provocação, ultrapassar os limites da reverência devida e do respeito. Pode repelir a tentativa presente, mas não deve vingar-se de violências passadas; porque é natural defender vida e membro, mas é contra a natureza que o inferior puna o superior. O povo pode impedir o malefício que o ameaça antes que seja cometido; mas, uma vez feito, não deve vingá-lo na pessoa do rei, embora seja ele o responsável. Tal, por conseguinte, o privilégio do povo em geral, além do que qualquer pessoa privada tem: que até mesmo os nossos adversários — excetuando-se somente Buchanan*[30] *— admitem que qualquer pessoa particular não tem outro remédio senão a paciência, mas o corpo do povo pode, com reverência, resistir à tirania intolerável; visto como, quando é somente moderada, deve suportá-la.*

234. Este grande advogado do poder monárquico permite a resistência até este ponto.

235. Verdade é que acrescentou duas restrições, sem qualquer propósito:

Primeiro, diz que deve ser com reverência;

Segundo, deve ser sem revide ou castigo; e a razão que dá é que o inferior não pode castigar o superior.

Em primeiro lugar, como resistir à força sem golpear em resposta ou como golpear com reverência precisam de certa habilidade para tornar-se inteligível. Aquele que se opuser a um assalto somente com um escudo para amparar os golpes, ou de qualquer modo em postura respeitável, sem ter uma espada na mão, para anular a confiança e a força do assaltante, em breve verá a sua resistência esgotada, verificando só servir aquela defesa para atrair sobre si o pior trato. Essa maneira de resistir é tão ridícula como

[30] George Buchanan (1506-1582), poeta e humanista escocês que passou grande parte da vida na França. Em *De Jure apud Scotos* (publicado em 1579 e elogiado como obra revolucionária), argumentou que o poder deriva do povo e não cabe ao rei por direito divino. Na mesma obra tentou reduzir ao mínimo a dependência do governo e da política para com a religião, argumentando que o governo surgiu como resultado da natureza social do homem, sendo, portanto, fenômeno natural.

Juvenal[31] pensava ser a de combater: *ubi tu pulsas, ego vapulo tantum.* E o resultado do combate será inevitavelmente o mesmo como descreve nestas linhas:

Libertas pauperis haec est:
Pulsatus rogat, et pugnis concisus adorat,
Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.

Será sempre este o resultado de semelhante resistência imaginária, se os homens não podem golpear novamente. Portanto, aquele que pode resistir deve ter o direito de golpear. E depois, receba o nosso autor ou qualquer outro uma pancada na cabeça ou um golpe na face com tanta reverência e respeito como julgar conveniente. Quem pode reconciliar golpes com reverência pode merecer, pelo que sei, uma surra civil e respeitosa por todos os seus sofrimentos, lá onde a encontre.

Segundo, quanto ao segundo dele: o inferior não pode castigar o superior. É verdade quando se fala em termos gerais, enquanto este é superior. Mas resistir à força pela força, sendo o estado de guerra que nivela as partes, suprime qualquer relação de reverência, respeito e superioridade; e então a desigualdade que resta consiste em que aquele que se opõe ao agressor injusto tem sobre ele a superioridade de estar com o direito, quando predomina, de castigar o ofensor não só por ter quebrado a paz, mas também por todos os males que daí resultam. Barclay, portanto, em outro lugar, mais coerentemente consigo mesmo, nega ser legítimo resistir ao rei em qualquer caso. Contudo, aí assinala dois casos em que o rei deixa de ser rei. As suas palavras são:

"Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suaque authoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: non alias igitur in eum populo potestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber: hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum sc. jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quae hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, dum tantum invenio, duos, inquam, casus quibus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac novas sibi sedes quaerere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inque animo habuerit interempto, utriusque ordinis electissimo quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum ilico adjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti dominium.

236. *Alter casus est, si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum a majoribus et populo traditum accepit, alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non ea mente id agit populo plane ut incommodet: tamen quia quod praecipuum est regiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum Deum sit et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignorantem vel invitum, cujus libertatem sartam et*

[31] Juvenal (60?-140? A. D.): poeta romano que satirizou amargamente os vícios da sociedade romana.

tectam conservare debuit, in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit: hac velut quadam regni ab alienatione efficit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant. Barclay, *Contra Monarchomachos*, liv. III, c. 16.

O que se traduz:

237. *É diferente o caso quando o povo pode, de direito, e pela própria autoridade resolver a situação, tomar armas e lançar-se contra o rei que o domina imperiosamente? Nada, de modo algum enquanto continuar rei. "Honra o rei" e "Quem resiste ao poder resiste à ordem de Deus" são oráculos divinos que nunca o permitirão. Portanto, o povo não pode nunca obter poder sobre ele, a menos que o rei faça algo que importe em deixar de ser rei; porque então ele se despoja da coroa e da dignidade, voltando ao estado de homem privado, e o povo torna-se livre e superior, voltando-lhe de novo o poder que tinha no interregno, antes de coroá-lo rei. Poucos são, porém, os acontecimentos que trazem a questão a este estado. Depois de considerar bem a questão sob todos os aspectos, só posso descobrir dois. Há dois casos, digo, em que um rei,* ipso facto, *deixa de ser rei e perde todo poder e autoridade régia sobre o povo, que Winzerus também observou.*

O primeiro é se ele procura derrubar o governo, isto é, se alimenta o propósito e o desígnio de arruinar o reino e a comunidade, como se diz de Nero, que resolveu eliminar o senado e o povo de Roma, destruir a cidade pelo fogo e pela espada, e, em seguida, mudar-se para outro lugar qualquer; e o de Calígula, declarando abertamente que não seria mais o chefe do povo e do senado, e que alimentava o propósito de eliminar os homens mais dignos de ambos os lados e depois retirar-se para Alexandria, desejando que o povo tivesse apenas um pescoço, para que pudesse matá-lo de um só golpe a todos — planos como estes, quando qualquer rei alimenta em seus pensamentos e promove seriamente, levam-no a abandonar imediatamente qualquer cuidado e pensamento da comunidade, e, em conseqüência, fazem com que perca o poder de governar os súditos, como um senhor perde o domínio sobre os escravos a quem abandonou.

238. *O outro caso é quando o rei se torna dependente de outro e sujeita o reino, que os antepassados lhe deixaram, e o povo que recebeu livre em suas mãos, ao domínio de outro; porque, muito embora talvez não tenha o desejo de prejudicar o povo, entretanto, por ter perdido por essa maneira a parte principal da dignidade régia, isto é, ser, depois e imediatamente abaixo de Deus, supremo no reino, bem como porque traiu ou forçou o povo, cuja liberdade deveria ter preservado cuidadosamente, ao poder e domínio de um país estrangeiro. Por essa, por assim dizer, alienação do reino, perde o poder que antes tinha sobre ele, sem transferir de modo algum qualquer direito àqueles a quem o teria concedido; e assim, por esse ato, deixa o povo livre entregue à própria vontade. Encontra-se nos Anais escoceses um destes exemplos.*

239. Nestes casos, Barclay, o grande campeão da monarquia absoluta, vê-se forçado a admitir que é possível resistir-se a um rei que deixa de ser rei. Isto é, em resumo, para não multiplicar os exemplos, naquilo em que não tem autoridade, não há rei e pode-se resistir-lhe; porquanto, desde que a autoridade cessa, o rei também cessa, tornando-se igual aos outros homens que não têm autoridade. E estes dois casos que dá como exemplos diferem pouco dos que mencionamos acima como destruindo os governos,

sendo a única diferença ter ele omitido o princípio do qual decorre a doutrina por ele formulada; e este princípio consiste na quebra do encargo em não preservar a forma de governo a que se havia assentido, e em não intentar o fim do próprio governo, que é o bem público e a preservação da propriedade. Quando um rei se destronou, pondo-se em estado de guerra com o povo, o que impedirá a este de persegui-lo se não é rei, como o fariam com qualquer outro homem que se colocasse em estado de guerra para com o povo? Barclay e os que o seguem fariam bem em dizê-lo. Quero ainda chamar a atenção quando ele diz: "O malefício que ameaça o povo, este pode evitar antes que se realize", donde se deduz que ele permite a resistência quando a tirania ainda está somente em projeto. "Tais planos", diz ele, "quando qualquer rei os acolhe nos pensamentos e promove seriamente, levam-no imediatamente a abandonar todo cuidado e pensamento da comunidade", de sorte que, conforme ele acha, o desprezo do bem público deve ser considerado como prova de tal projeto, ou pelo menos para causa bastante de resistência. E ele o justifica nas seguintes palavras: "Porque traiu e forçou o povo, cuja liberdade devia ter preservado cuidadosamente". O que vem em seguida — "ao poder e domínio de nação estrangeira" — nada significa, a falta e a privação residindo na perda da liberdade que devia ter preservado, e não em qualquer distinção das pessoas a cujo domínio estavam submetidos. O direito do povo fica igualmente invadido e a liberdade perdida se os escraviza uma nação estrangeira ou um membro qualquer da própria comunidade; e nisto reside o dano e contra isto tão-somente tem o direito de defender-se. E podem encontrar-se exemplos em todos os países mostrando que não é a mudança das nações na pessoa dos governantes mas a alteração do governo que provoca a ofensa. Bilson, bispo de nossa igreja, e grande defensor do poder e prerrogativa dos príncipes, reconhece, se não me engano, no tratado sobre a *Sujeição Cristã,* que os príncipes podem perder poder e título em obediência aos súditos;[32] e se fosse necessária autoridade onde a razão está tão evidente, poderia mandar o leitor para Bracton,[33] Fortescue[34] e o autor de *O Espelho*[35] e

[32] Thomas Bilson (± 1546-1616). Locke refere-se aqui à *Verdadeira Diferença entre Sujeição Cristã e Rebelião Artificial* (1586), onde Bilson mostrou a necessidade de submissão dos súditos ingleses à autoridade régia. Como Barclay, contudo, achava necessário permitir ser justificada, em certos casos, a revolta contra a autoridade do rei, por exemplo, a revolta dos protestantes da Europa contra os católicos que detinham o poder.

[33] Henry de Bracton (falecido em 1268): jurista inglês e autoridade constitucionalista que, na obra *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (publicada pela primeira vez em 1569), expôs a teoria dual, que o rei deve ser o ente supremo no reino mais sujeito à lei. "O rei . . . deve estar sujeito a Deus e à lei, visto como a lei faz o rei."

[34] Sir John Fortescue (1394-1476): antigo jurista constitucional inglês, autor de *De Natura Legis Naturae, De Laudibus Legum Angliae e De Monarchia,* ou da governança da Inglaterra. Suas obras são importantes por ter desenvolvido nelas e aplicado especialmente à Inglaterra a teoria do *dominium regale et politicum,* isto é, o princípio constitucional de que nem o rei nem o povo podem fazer leis sem o consentimento mútuo.

[35] Locke aparentemente refere-se aqui a William Baldwin, autor, em companhia de outros homens instruídos, de *O Espelho dos Magistrados.* Publicado em 1559, foi dedicado à "nobreza e a todos os outros que exercem cargos". Recitando sob forma poética as tragédias dos primeiros governantes que, em virtude da imprudência ou do abuso do poder, provocaram a própria queda, o autor previne os que ocupam correntemente cargos públicos contra a criação de situações idênticas. O prefácio de Baldwin, pela ortografia moderna, assim o exprime: "Porque aqui, como num espelho, o leitor verá (se tem vício) como o mesmo foi castigado em outros até agora, e, admoestados por esse meio, confio seja boa a ocasião para que o leitor tanto mais depressa se corrija. É este o objetivo principal desta publicação, o qual permita Deus seja atendido".
A obra, reimpressa sete vezes, era muito popular e teve grande influência sobre a literatura inglesa daquela época.
O "Espelho" original de Baldwin e as "partes ajuntadas" subseqüentes, da autoria de John Higgins e Thomas Blenerhasset, foram reeditadas, por Lily B. Campbell, que também contribuiu com excelentes introduções para as duas edições: *O Espelho dos Magistrados,* Tipografia da Universidade de Cambridge, 1938; *Partes Ajuntadas ao Espelho dos Magistrados, id. ibid.,* 1946.

outros — escritores que não se podem suspeitar ignorarem o nosso governo, ou serem inimigos dele. Mas pensei que Hooker podia ser suficiente para satisfazer a aqueles que, baseando-se nele para a organização eclesiástica, são levados por estranho destino a negar os princípios nos quais se baseia. Se por esse meio se transformam nas ferramentas de operários mais astutos que deitem abaixo a própria construção, seria melhor que eles mesmos o verificassem. Estou certo do seguinte: a organização política que apregoam é tão perigosa, tão destruidora tanto para governantes como para o povo, que, como as idades anteriores não puderam nunca suportar que a mencionassem, assim também pode esperar-se que as épocas vindouras, redimidas das imposições desses capatazes egípcios, detestarão a lembrança dos lisonjeiros servis que, enquanto lhes parecia conveniente, reduziam todo governo a tirania absoluta, e gostariam nascessem todos os homens para o que a sua alma mesquinha os destinava a eles mesmos — escravidão.

240. Neste ponto é provável que formulem a pergunta comum: Quem julgará se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo recebido? Talvez o espalhem entre o povo os homens fingidos e facciosos, quando o príncipe faz uso somente da sua prerrogativa. A isto respondo: O povo será o juiz; porque quem poderá julgar se o depositário ou o deputado age bem e de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme seu dever? Se isto for razoável no caso particular de homens privados, por que seria diferentemente no de maior importância que afeta o bem-estar de milhões, e também quando o mal, se não for prevenido, é maior e a reparação muito difícil, dispensiosa e arriscada?

241. Ainda mais, esta pergunta: Quem será juiz?, não significa que não haverá juiz algum; porque, quando não existe judicatura na terra para resolver as controvérsias entre os homens, o Juiz é Deus nos céus. Na verdade, ele somente é o juiz do que é direito. Mas cada homem é juiz para si, como em todos os outros casos também neste, seja que alguém se pôs em estado de guerra com ele, seja que apele para o Supremo Juiz, conforme Jeftá fez.

242. Se surgir uma controvérsia entre um príncipe e alguém do povo em assunto em que a lei silencie ou seja duvidosa, e o assunto se revista de grande importância, julgo que o árbitro conveniente em tal caso deve ser o corpo do povo; porquanto, nos casos em que o príncipe recebeu um encargo e está dispensado das regras ordinárias e comuns da lei, se algum homem achar que o oprimem e pensa que o príncipe está agindo contrariamente àquele encargo ou além dele, quem mais capaz de julgar do que o corpo do povo (que, de início, lhe colocou nas mãos aquele encargo) até que ponto deva estender-se? Todavia, se o príncipe, ou outro qualquer que esteja na administração, não aceitar essa maneira de solução, não haverá possibilidade de apelo senão para o céu; e nesse estado a parte prejudicada deve julgar para si quando achar conveniente fazer uso daquele apelo e nele depositar toda a confiança.

243. Para concluir, o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando para ela entrou não pode nunca retornar novamente aos indivíduos enquanto durar a sociedade, ficando sempre na comunidade. Pois sem isto ela deixará de existir, o que é contrário ao acordo original; assim também quando a sociedade colocou o poder legislativo em qualquer assembléia de homens, para continuar neles e em seus sucessores, com instruções e

autoridade para indicar tais sucessores, o legislativo não pode retornar ao povo enquanto durar o governo, porque, tendo criado um legislativo com poder para continuar por todo o sempre, abandonou o poder político ao legislativo, não podendo reassumi-lo. Todavia, se estabeleceu limites à duração do legislativo e fez tão-só temporário tal poder supremo em qualquer pessoa ou assembléia, ou então quando o perde pelas faltas dos que estão em autoridade, volta à sociedade por ocasião da perda ou quando chega o prazo instituído, ficando o povo com o direito de agir como supremo e continuar o legislativo em si, ou criar nova forma ou sob a forma antiga colocá-lo em novas mãos, conforme achar mais conveniente.

ENSAIO ACERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO

Tradução de ANOAR AIEX

Nota do tradutor

A presente tradução baseia-se fundamentalmente na edição abreviada do Ensaio *feita por A. D. Woozley em 1969 (3.ª edição). Woozley utilizou a 5.ª edição da obra (1706), revista por Locke e de publicação póstuma.*

Carta ao leitor

Leitor,

Coloco em suas mãos o que tem sido o passatempo de algumas de minhas horas mais ociosas e difíceis. Se tiver a boa sorte de mostrar-se assim para alguns de vocês, e se você tiver ao lê-lo apenas a metade do prazer que tive ao escrevê-lo, você pensará tão pouco sobre seu dinheiro como eu acerca de meus mal empregados sofrimentos. Não interprete isso como uma recomendação ao meu trabalho, nem conclua, com base no prazer que tive ao escrevê-lo, que eu esteja por isso apaixonadamente cativado por minha realização. Quem vai caçar cotovias e pardais pratica tanto esporte, embora as emoções sejam menores, quanto a pessoa que se dedica a jogos mais interessantes. Assim, entende muito mal o assunto deste tratado, isto é, o Entendimento, *quem desconhece que, por se tratar da faculdade mais nobre da alma, ele é utilizado com maior e mais constante alegria do que outra qualquer. Sua busca da verdade consiste numa espécie de falcoaria, que implica aceitar a própria perseguição como considerável aspecto de prazer. Cada passo dado pela mente em seu progresso na direção do* Conhecimento *revela, ao menos por ora, algum descobrimento não só novo como o mais apropriado.*

Trata-se, portanto, leitor, do entretenimento de quem liberou seus próprios pensamentos e os foi registrando à medida que escrevia, não lhe cabendo invejar-me, pois lhe ofereço oportunidade para divertimento semelhante, se à medida que o for lendo recorrer aos seus próprios pensamentos. É a eles, se lhes são próprios, que me refiro; mas, se dependerem da crença de outrem, deixa de ser importante saber o que são, pois não decorrem da verdade mas de alguma consideração mais desprezível, e não vale a pena se preocupar com o que disse ou pensa quem diz ou pensa tão-somente de acordo com a orientação de outrem. Se você julgar por si mesmo, estou seguro que julgará honestamente, e não serei, pois, prejudicado ou ofendido, seja qual for sua crítica. Embora seja certo que nada haja neste trabalho acerca da verdade que não tenha se baseado em minha total persuasão, apesar disso, considero-me tão sujeito ao erro como, penso, você, e sei que este livro depende de você para perdurar ou fracassar, não por causa de minha opinião, mas devido a sua própria opinião. Se você descobrir pouca coisa nele que lhe seja nova ou instrutiva, não deve por isso me acusar. Não é endereçado aos que já dominaram este assunto e com o qual se encontram profundamente familiarizados através de seus próprios pensamentos, mas visa a minha própria informação e satisfação de alguns amigos que reconheceram não ter considerado o assunto suficientemente. Se fosse adequado incomodá-lo com a história deste Ensaio, *deveria dizer-lhe que cinco ou seis ami-*

gos, reunidos em meu quarto e discorrendo acerca de assunto bem remoto do presente, ficaram perplexos, devido às dificuldades que surgiram de todos os lados. Após termos por certo tempo nos confundido, sem nos aproximarmos de qualquer solução acerca das dúvidas que nos tinham deixado perplexos, surgiu em meus pensamentos que seguimos o caminho errado, e, antes de nós nos iniciarmos em pesquisas desta natureza, seria necessário examinar nossas próprias habilidades e averiguar quais objetos são e quais não são adequados para serem tratados por nossos entendimentos. Propus isto aos meus companheiros, que prontamente concordaram, e, portanto, foi aceito que esta deveria ser nossa primeira investigação. Alguns pensamentos precipitados e mal digeridos, jamais considerados acerca deste assunto, foram sugeridos para nossa próxima reunião e forneceram o primeiro tópico deste discurso, que, tendo começado por acaso, foi continuado por solicitação, escrito por parcelas incoerentes e, depois de longos intervalos de abandono, reiniciado de novo, segundo meu temperamento ou ocasião o permitiam, e, finalmente, devido à doença que me obrigou a me isolar e deu-me lazer, foi organizado na ordem em que lhe é apresentado.

Esta maneira descontínua de escrever deve ter ocasionado, além de outros, dois defeitos opostos, a saber, excesso e escassez de informações. Se você descobrir algo faltando, ficarei muito contente em saber que o que escrevi deu-lhe ensejo para solicitar-me que deveria ter-me estendido no assunto. Se lhe parece demasiado, você deve criticar o assunto, pois, quando coloquei a pena sobre o papel, pensei que tudo que deveria escrever acerca do assunto deveria ser contido apenas numa folha. À medida, porém, que prosseguia, aumentava o projeto que tinha; novos descobrimentos levaram-me adiante e, deste modo, cresceu insensivelmente e chegou ao tamanho em que agora aparece. Não negarei que possivelmente seu tamanho deva ser reduzido, e que algumas porções dele sejam resumidas, já que, por ter sido escrito, como disse, por etapas e com longos intervalos de interrupção, resultou em algumas repetições. Mas, para ser franco, encontro-me, presentemente, muito preguiçoso, ou muito ocupado, para revê-las e reduzi-las.

Não ignoro quão pouco levo em consideração minha própria reputação, já que reconhecidamente o deixo continuar com um defeito, tão apropriado para desagradar aos mais judiciosos, que sempre são os leitores mais agradáveis. Mas quem estiver familiarizado com a indolência e se contenta com qualquer desculpa me perdoará se a minha terminou por dominar-me, pois, penso, a tenho em muito boa dose. Não alegarei, portanto, em minha defesa, que a mesma noção possa, pelo fato de ter diferentes sentidos, servir ou ser necessária para provar ou ilustrar várias partes do mesmo discurso, o que acontece em diversas partes deste. Deixando isso de lado, reconhecerei francamente que por vezes tratei longamente do mesmo argumento, e o expressei de modos diferentes, com um desígnio bem diferente. Não pretendo publicar este Ensaio *visando a informar os homens de pensamentos notáveis e perspicácia, pois, em relação a tais mestres do conhecimento, considero-me como um estudante, e, portanto, os aviso de antemão a não esperar nada aqui exceto o que, tendo sido desfiado de meus pensamentos grosseiros, é apropriado para homens de minha própria estatura, aos quais, talvez, não será inaceitável que tenha me esforçado para tornar claro e familiar aos seus pensamentos certas verdades que o preconceito estabeleceu, ou o aspecto abstrato das próprias* idéias *que pode torná-las difíceis. Alguns objetos precisaram ser encarados de todos os lados, e, quando a noção é nova, como admito que algumas dessas são para mim, ou apartadas do caminho ordinário, como suspeito que aparecerão a outrem, não será uma simples apresentação disto que fará com que seja aceita por cada entendimento, ou para fixá-la como uma impressão clara e permanente. Acredito que poucos não observam por si próprios, ou, em*

outros, que o que tinha sido proposto de maneira muito obscura tornou-se muito claro e inteligível mediante outro meio para expressá-lo, embora a mente tenha depois encontrado pouca diferença nas frases, e indagado por que uma foi menos entendida que outra. Mas nem tudo incide da mesma maneira na imaginação de todo homem. Nossos entendimentos não são menos diferentes que nossos paladares. Na verdade, os que me aconselharam a publicá-lo, aconselharam-me, por esta razão, a publicá-lo como está: é, desde que fui levado a deixá-lo aparecer, desejo que seja entendido por quem se dê ao trabalho de lê-lo. Tenho tão pouco interesse em ver impressas minhas obras que, se não estivesse persuadido de que este Ensaio *poderia ser de alguma utilidade aos outros, como penso que o foi para mim, ter-me-ia contentado em mostrá-lo a alguns amigos que mo inspiraram. Portanto, minha manifestação pela imprensa tem o propósito de ser tão útil quanto possível; por isso julgo necessário tornar o que tenho a dizer fácil e inteligível a toda espécie possível de leitores. E prefiro que o tipo especulativo e perspicaz reclame de eu ser até certo ponto monótono, a que quem não está habituado com especulações abstratas, ou esteja imbuído de noções diferentes, acabe por se equivocar ou não compreender meu pensamento.*

Possivelmente será criticado como exemplo notável de vaidade ou insolência de minha parte pretender instruir a nossa sábia época; esta crítica é, no entanto, menos significativa quando concordo com a publicação deste Ensaio *com o fito de que seja útil a outrem.*

A comunidade científica de nossa época não se encontra sem um arquiteto, cujos notáveis desenhos, impulsionando o progresso das ciências, deixarão monumentos permanentes à posteridade. Mas nem todos devem almejar ser um Boyle ou um Sydenham, e numa época em que são produzidos mestres como o notável Huygenius e o incomparável Newton, e outros da mesma estirpe, consiste em suficiente ambição ser empregado como um trabalhador inferior, que limpa um pouco o terreno e remove parte do entulho que está no caminho do conhecimento. Certamente, o mundo estaria muito mais adiantado se o esforço de homens engenhosos e perspicazes não estivesse tão embaraçado pela erudição e pelo uso frívolo de termos desconhecidos, afetados e ininteligíveis, introduzidos nas ciências, e fazendo disso uma arte a tal ponto de a filosofia, que nada mais é do que o verdadeiro conhecimento das coisas, tornar-se imprópria ou incapaz de ser apreciada pela sociedade mais refinada e nas conversas eruditas. Formas vagas e sem significado de falar, e abuso da linguagem, têm por muito tempo passado por mistérios da ciência; palavras difíceis e mal empregadas, com pouco ou nenhum sentido, têm, por prescrição, tal direito que são confundidas com o pensamento profundo e o cume da especulação, sendo difícil persuadir não só os que falam como os que os ouvem que são apenas abrigos da ignorância e obstáculos ao verdadeiro conhecimento. Suponho que interromper o santuário da vaidade e da ignorância será de alguma utilidade para o entendimento humano, embora poucos estejam aptos a pensar que enganam ou são enganados pelo uso das palavras, ou que a linguagem da seita a que pertencem tem qualquer defeito que deva ser examinado e corrigido. Espero, pois, ser perdoado se tratei longamente desse assunto no Livro Terceiro, em que tentei fazê-lo de modo simples, para que nem o radicalismo do dano, nem o predomínio do costume, sejam desculpas aos que não se preocupam com o significado de suas próprias palavras e não empreendem uma pesquisa sobre o significado de suas expressões.

Introdução

1. **Investigação do entendimento, agradável e útil.** Desde que o *entendimento* situa o homem acima dos outros seres sensíveis, e dá-lhe toda vantagem e domínio que tem sobre eles, consiste certamente num tópico, ainda que, por sua nobreza, merecedor de nosso trabalho de investigá-lo. O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto. Quaisquer que sejam as dificuldades que estejam no caminho desta investigação, por mais que permaneçamos na escuridão sobre nós mesmos, estou seguro que toda luz que possamos lançar sobre nossas mentes, todo conhecimento que possamos adquirir de nosso entendimento, não será apenas muito agradável, mas nos trará grande vantagem ao orientar nossos pensamentos na busca de outras coisas.

2. **Desígnio.** Sendo, portanto, meu propósito investigar a origem, certeza e extensão do *conhecimento humano,* juntamente com as bases e graus da *crença, opinião* e *assentimento,* não me ocuparei agora com o exame físico da mente; nem me inquietarei em examinar no que consiste sua essência; nem por quais movimentos de nossos espíritos, ou alterações de nossos corpos, chegamos a ter alguma *sensação* mediante nossos órgãos, ou quaisquer *idéias* em nossos entendimentos; e se, em sua formação, algumas daquelas idéias, ou todas dependem ou não da matéria. Embora tais especulações sejam curiosas e divertidas, rejeitá-las-ei por estarem fora do caminho no qual estou agora empenhado. Ao meu presente propósito será suficiente considerar as faculdades discernentes do homem, e como elas são empregadas sobre os objetos que lhes dizem respeito. E imaginarei que não terei divagado em pensamentos surgidos nessa ocasião se, mediante este simples método histórico, puder dar algum relato dos meios pelos quais nossos entendimentos alcançam as noções das coisas que possuímos, e puder estabelecer algumas medidas de certeza e nosso conhecimento, ou as bases dessas persuasões que são encontradas entre os homens, tão variados, diferentes e inteiramente contraditórios. E, ademais, certificado algum lugar ou outro com tal segurança e confiança, para quem toma em conta as opiniões da humanidade, observa sua posição e, ao mesmo tempo, considera o afeto e a devoção com os quais elas são enlaçadas, a resolução e avidez por meio das quais elas são mantidas, há talvez razão para suspeitar que não há de modo algum tal coisa como a verdade, ou que a humanidade não tem meios suficientes para alcançar dela um conhecimento certo.

3. Método. Vale a pena, portanto, pesquisar os limites entre a opinião e o conhecimento, e examinar por quais medidas devemos regular nosso assentimento e moderar nossas persuasões a respeito das coisas de que não temos conhecimento certo. Com vistas a isso, seguirei o seguinte método:
Primeiro, investigarei a origem daquelas *idéias,* noções, ou qualquer outra coisa que lhe agrade denominar, que o homem observa, e é consciente de que as tem em sua mente, e o meio pelo qual o entendimento chega a ser delas provido.
Segundo, tentarei mostrar que conhecimento o entendimento tem dessas idéias, e a certeza, evidência e extensão delas.
Terceiro, farei alguma investigação acerca da natureza e fundamentos da *fé,* ou *opinião;* entendo isto como o assentimento que damos para qualquer proposição como verdadeira, ou dessas verdades de que ainda não temos conhecimento certo. Teremos, assim, ocasião para examinar as razões e graus do *assentimento.*

4. É útil saber a extensão de nossa compreensão. Se por esta investigação acerca da natureza do entendimento puder descobrir seus poderes, até onde penetram, para que coisas estão em algum grau ajustados, e onde nos são deficientes, suponho que isso pode servir para persuadir a ocupada mente do homem e usar mais cautela quando se envolve com coisas que excedem sua compreensão, parar quando o assunto é muito extenso para suas forças e permanecer em silenciosa ignorância acerca dessas coisas que o exame revelou estarem fora do alcance de nossas capacidades. Não seríamos, talvez, tão precipitados, devido à presunção de um conhecimento universal, a ponto de levantarmos questões, e de nos confundirmos e aos outros com disputas sobre coisas para as quais nossos entendimentos não são adequados e das quais não podemos formar em nossas mentes quaisquer percepções claras e distintas, ou de que (como tem, talvez, acontecido com muita freqüência) não temos de modo algum quaisquer noções. Se pudermos descobrir até onde o entendimento pode se estender, até onde suas faculdades podem alcançar a certeza, e em quais casos ele pode apenas julgar e adivinhar, saberemos como nos contentar com o que é alcançável por nós nesta situação.

5. Nossa capacidade adequada para nossa situação e assuntos. Embora a compreensão de nossos entendimentos não corresponda à vasta extensão de coisas, ainda assim teremos suficiente motivo para glorificar a generosidade de nosso Autor, por esta porção e grau de conhecimento outorgados a nós por ele, superiores aos outros habitantes desta nossa morada. Os homens têm razão para estar bem satisfeitos com o que Deus pensou que lhes era adequado, pois ele lhes deu, como diz São Pedro, *pánta pròs zoèn kaì eusébeian,* tudo o que é necessário para as conveniências da vida e informação da virtude, e colocou ao alcance de sua descoberta provisão suficiente para esta vida e o meio que leva para uma melhor. Por mais restrito que esteja seu conhecimento de uma compreensão perfeita ou universal do que quer que seja, ainda assim as importantes preocupações dos homens são asseguradas de luz suficiente para alcançar o conhecimento de seu Criador e a observação de seus próprios deveres. Os homens encontram suficiente matéria para ocupar suas cabeças e empregar suas mãos com variedade, deleite e satisfação, se não discordarem afoitamente de sua própria constituição e rejeitarem as bênçãos com as quais suas mãos estão supridas, porque não são suficientemente grandes para agarrar tudo. Não teremos motivos para nos queixar da estreiteza de nossas mentes se as empregarmos tão-somente no que nos é utilizável e para o que são muito capazes; pois não será apenas imperdoável, como impertinente criancice, se menosprezarmos as vantagens de

nosso conhecimento e descuidarmos de aperfeiçoá-lo para os fins aos quais nos foi dado, porque certas coisas se encontram fora de seu alcance. Não constitui desculpa para um servo frívolo e rebelde, que não cuida de seus negócios usando luz de vela, alegar que lhe faltava a plena luz solar. A vela que foi colocada em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos. As descobertas que podemos fazer com isso devem satisfazer-nos; devemos, então, usar nossos entendimentos corretamente, quando levamos em consideração todos os objetos deste meio e em que proporção se ajustam às nossas faculdades, em cujos fundamentos nos podem ser propostos; não necessitam de demonstração dogmática e imoderada, exigindo apenas a certeza alcançável pela probabilidade, que é suficiente para orientar todos os nossos assuntos. Se descrermos de tudo porque não podemos conhecer rigorosamente todas às coisas, deveríamos imitar os que não se utilizam de suas pernas, permanecendo parados e morrendo, porque lhes faltam asas para voar.

6. **O conhecimento de nossa capacidade, uma cura para o ceticismo e a ociosidade.** Quando conhecermos nossa própria força, saberemos melhor o que intentar com esperanças de êxito; e quando tivermos examinado com cuidado os *poderes* de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensanentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; nem, por outro lado, poremos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, porque algumas coisas não são compreendidas.

É de grande utilidade para o marinheiro saber a extensão de sua linha, embora não possa com ela sondar toda a profundidade do oceano. É conveniente que saiba que ela é suficientemente longa para alcançar o fundo dos lugares necessários para orientar sua viagem, e preveni-lo de esbarrar contra escolhos que podem destruí-lo. Não nos diz respeito conhecer todas as coisas, mas apenas as que se referem à nossa conduta. Se pudermos descobrir aquelas medidas por meio das quais uma criatura racional, posta nesta situação do homem no mundo, pode e deve dirigir suas opiniões e ações delas dependentes, não deveremos nos molestar porque outras coisas escapam ao nosso conhecimento.

7. **Motivo deste Ensaio.** Foi isso que deu, no início, nascimento a este *Ensaio acerca do Entendimento*. Pensei que o primeiro passo para satisfazer a várias indagações, às quais a mente do homem estava bem apta para tender, seria o de investigar nossos próprios entendimentos, examinar nossos próprios poderes e ver para que coisas eles estão adaptados. Até que isto fosse feito, suspeitava que começava pelo lado errado, e em vão procurava satisfação numa tranqüila e segura posse das verdades que mais nos dizem respeito, se deixássemos nossos pensamentos soltos num vasto oceano do ser como se todas estas extensões ilimitadas fossem de posse natural e indubitável de nossos entendimentos, em que não haveria nada que não dependesse de suas decisões, ou que escapasse à sua compreensão. Ampliando suas investigações além de suas capacidades, e deixando seus pensamentos vagarem em profundezas, a tal ponto de lhes faltar apoio seguro para o pé, não é de admirar que os homens levantem questões e multipliquem disputas acerca de assuntos insolúveis, servindo apenas para prolongar e aumentar suas dúvidas, e para confirmá-los ao fim num perfeito ceticismo. Sendo bem examinadas as capacidades de nossos entendimentos, divisando o horizonte entre as partes iluminadas e as escuras das coisas — entre o que podemos e não podemos compreender —, os homens concordariam, talvez com menos escrúpulos, em reconhecer nossa ignorância acerca de umas coisas, e empregariam seus pensamentos e discursos com mais proveito e satisfação na resolução de outras.

8. O que significa "idéia". Julguei necessário dizer tudo isso acerca do motivo desta investigação do entendimento humano. Mas, antes de prosseguir no que pensei sobre este assunto, aproveito esta oportunidade para pedir perdão ao meu leitor pelo uso freqüente da palavra *idéia,* que ele encontrará adiante no tratado. Julgo que, sendo este o termo mais indicado para significar qualquer coisa que consiste no *objeto* do entendimento quando o homem pensa, usei-o para expressar qualquer coisa que pode ser entendida como fantasma, noção, espécie, ou tudo o que pode ser empregado pela mente pensante; e não pude evitar seu uso freqüente. Suponho que me será facilmente concedido que há tais *idéias* nas mentes dos homens. Cada um tem consciência delas em si mesmo e as palavras e ações dos homens o persuadirão que elas existem nos outros. Portanto, nossa primeira investigação consistirá em verificar como elas aparecem na mente.

LIVRO I

NEM OS PRINCÍPIOS NEM AS IDÉIAS SÃO INATAS

CAPÍTULO I

Não há princípios inatos na mente

1. A maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato. Consiste numa opinião estabelecida entre alguns homens que o entendimento comporta certos *princípios inatos,* certas noções primárias, *koinai énoiai,* caracteres, os quais estariam estampados na mente do homem, cuja alma os recebera em seu ser primordial e os transportara consigo ao mundo. Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese se pudesse apenas mostrar (o que espero fazer nas outras partes deste tratado) como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios originais.

2. O assentimento geral consiste no argumento mais importante. Não há nada mais ordinariamente admitido do que a existência de certos *princípios,* tanto *especulativos* como *práticos* (pois referem-se aos dois), com os quais concordam universalmente todos os homens. À vista disso, argumentam que devem ser uniformes as impressões recebidas pelas almas dos homens em seus seres primordiais, que, transportadas por eles ao mundo, mostram-se tão necessárias e reais como o são quaisquer de suas faculdades inatas.

3. O acordo universal não prova o inatismo. O argumento derivado do acordo universal comporta o seguinte inconveniente: se for verdadeiro que existem certas verdades devido ao acordo entre todos os homens, isto deixará de ser uma prova de que são inatas, se houver outro meio qualquer para mostrar como os homens chegam a uma concordância universal acerca das coisas merecedoras de sua anuência. Suponho que isso pode ser feito.

4. "O que é, é", e "É impossível para uma mesma coisa ser e não ser" não são universalmente aceitas. Mas, o que é pior, este argumento da anuência universal, usado para provar princípios inatos, parece-me uma demonstração de que tal coisa não existe, porque não há nada passível de receber de todos os homens um assentimento universal. Começarei pelo argumento especulativo, recorrendo a um dos mais glorificados princípios da demonstração, ou seja, "qualquer coisa que é, é" e "é impossível para a mesma coisa ser e não ser", por julgá-los, dentre todos, os que mais merecem o título de inatos. Estão, ademais, a tal ponto com a reputação firmada de máximas universalmente aceitas que, indubitavelmente, seria considerado estranho que alguém tentasse colocá-las em dúvida. Apesar disso, tomo a liberdade para afirmar que estas proposições se encontram bem distantes de receber um assentimento universal, pois não são conhecidas por grande parte da humanidade.

5. Não se encontram naturalmente impressas na mente porque não são conhecidas pelas crianças, idiotas, etc. Em primeiro lugar, é evidente que não só todas as crianças, como os idiotas, não possuem delas a menor apreensão ou pensamento. Esta falha é suficiente para destruir o assentimento universal que deve ser necessariamente concomitante com todas as verdades inatas, parecendo-me quase uma contradição afirmar que há verdades impressas na alma que não são percebidas ou entendidas, já que imprimir, se isto significa algo, implica apenas fazer com que certas verdades sejam percebidas. Supor algo impresso na mente sem que ela o perceba parece-me pouco inteligível. Se, portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas destas impressões, devem inevitavelmente percebê-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se, ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. Se estas noções não estão impressas naturalmente, como podem ser inatas? E se são noções impressas, como podem ser desconhecidas? Afirmar que uma noção está impressa na mente e, ao mesmo tempo, afirmar que a mente a ignora e jamais teve dela qualquer conhecimento, implica reduzir estas impressões a nada. Não se pode afirmar que qualquer proposição está na mente sem ser jamais conhecida e que jamais se tem disso consciência. Se isso é possível, segue-se por semelhante razão que todas as proposições verdadeiras, sem que a mente seja jamais capaz de lhes dar o assentimento, podem ser afirmadas como pertencentes à mente onde se encontram impressas, visto que, se algo é considerado como abarcado pela mente, embora não seja ainda conhecido, deve ser apenas porque se é capaz de conhecê-lo; e, assim, a mente é formada por todas as verdades que sempre conhecerá. Deste modo, estas verdades devem estar impressas na mente, que nunca nem jamais as conhecerá, pois um homem pode viver longamente, e, finalmente, morrer ignorando muitas verdades que sua mente seria capaz de conhecer, o que o faria com certeza. Portanto, se a capacidade de conhecer consiste na impressão natural disputada, decorre da opinião que cada uma das verdades que um homem jamais chegará a conhecer será considerada inata. Este ponto importante não equivale a nenhuma outra coisa, apenas realça uma maneira inadequada de falar, embora visando a afirmar o contrário, nada afirma diverso dos que negam os princípios inatos. Penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido. Mas, então, qual a finalidade desta controvérsia acerca de certas máximas inatas? Se as verdades podem estar impressas no entendimento sem que as perceba, não diviso a existência de nenhuma diferença entre quaisquer verdades que a mente é capaz de conhecer, com respeito a sua origem: todas devem ser inatas ou todas adquiridas, em vão uma pessoa tentará distingui-las.

6. Encontram resposta dizendo que os homens sabem quando chegam ao uso da razão. Para evitar isto, responde-se ordinariamente que todos os homens sabem e com elas aquiescem *quando chegam ao uso da razão,* e que isto é suficiente para *prová-las* inatas.

7. Esta resposta deve significar uma de duas coisas: logo que os homens começam a usar a razão, estas supostas inscrições nativas passam a ser por eles conhecidas e observadas, ou que o uso e exercício da razão dos homens os auxilia na descoberta deste princípio, fazendo com que estes, certamente, se tornem conhecidos para eles.

8. Se a razão os descobre, não é uma prova de que são inatos. Se querem dizer que *mediante o uso* da razão os homens podem descobrir estes princípios, sendo isto sufi-

ciente para prová-los inatos, esta maneira de argüir implicará o seguinte: sejam quais forem as verdades reveladas pela razão, e com as quais somos levados por ela a concordar com firmeza, todas estas verdades encontram-se naturalmente impressas na mente, uma vez que o assentimento universal (suposta sua marca característica) não equivale a mais do que isto: pelo uso da razão somos capazes de alcançar certo conhecimento e concordar com ele. Por este meio, não haverá diferença entre as máximas dos matemáticos e os teoremas deduzidos delas, devendo tudo ser igualmente suposto inato, sendo todas as descobertas realizadas pelo uso da razão, e as verdades que uma criatura racional deve, certamente, conhecer, se aplicar seus pensamentos desta maneira correta.

9. É falso que a razão os descobre. Como podem, todavia, estes homens pensar que o uso da razão é necessário para descobrir princípios que são supostos inatos, quando a razão (se podemos acreditá-lo) nada mais é do que a faculdade de deduzir verdades desconhecidas de princípios ou proposições já conhecidos? Isto, certamente, nunca pode ser pensado inato, se necessitamos da razão para o descobrir, a menos que, como disse, consideremos inatas todas as verdades infalíveis que a razão nos ensina. Podemos igualmente pensar o uso da razão necessário para fazer nossos olhos descobrirem objetos visíveis, como deveria haver necessidade da razão, ou de seu exercício posterior, para fazer o entendimento ver o que está originalmente gravado nele, e não pode estar no entendimento antes de ter sido percebido. Deste modo, para fazer a razão descobrir estas verdades assim impressas, seria o mesmo que dizer que o uso da razão revela ao homem o que antes já conhecia; e se os homens têm estas verdades inatas impressas originalmente, e antes do uso da razão, permanecendo delas ignorantes até atingirem o uso da razão, consiste em afirmar que os homens, ao mesmo tempo, as conhecem e não as conhecem.

10. Dir-se-á, talvez, que as demonstrações matemáticas, e outras verdades que não são inatas, não são aceitas tão logo propostas, distinguindo-se, assim, dessas máximas e de outras verdades inatas. Terei oportunidade de abordar mais pormenorizadamente no futuro o assentimento acerca da primeira proposição. No momento, concederei apenas, e de modo breve, que estas máximas e as demonstrações matemáticas diferem nisto: uma tem necessidade da razão, do uso de provas, para demonstrá-la e receber nosso assentimento, a outra, porém, tão logo entendida, é, sem o menor raciocínio, compreendida e assentada.

11. Quem se propuser a refletir sem muita atenção acerca das operações do entendimento descobrirá que o pronto assentimento da mente com referência a algumas verdades não depende de uma inscrição natural ou do uso da razão, mas de uma faculdade da mente bem distinta das duas, como veremos adiante. A razão, portanto, não contribui para ocasionar nosso assentimento a estas máximas e afirmar que os "homens sabem e concordam com elas, quando chegam ao uso da razão", querendo com isso dar a entender que o uso da razão nos auxilia no conhecimento destas máximas, é inteiramente falso; e, se isto fosse verdadeiro, provaria que elas não são inatas.

12. A posse do uso da razão não corresponde ao instante em que chegamos a conhecer estas máximas. Se conhecê-las e aceitá-las "quando possuímos o uso da razão" significa que este é o instante em que as observamos através da mente; e, *logo que as* crianças tenham posse do uso da razão, igualmente conhecem e concordam com estas máximas; tudo isto é igualmente falso e frívolo. Primeiro, consiste numa falsidade porque é evidente que estas máximas não se encontram na mente tão cedo quanto o uso da

razão, e, portanto, a posse do uso da razão é falsamente assinalada como o instante de sua descoberta. Quantos exemplos do uso da razão podemos observar nas crianças muito tempo antes de terem qualquer conhecimento desta máxima, "que é impossível para a mesma coisa ser e não ser"? E grande parte dos povos analfabetos e selvagens passa muitos anos, mesmo durante sua idade racional, sem jamais pensar nesta e semelhantes proposições gerais. Concedo que os homens não chegam ao conhecimento destas verdades gerais e mais abstratas, que são tidas como inatas, antes de atingirem o uso da razão, e acrescento, nem então tampouco. Isto é assim porque, mesmo após terem atingido o uso da razão, estas idéias gerais abstratas não estão formadas na mente, sobre as quais são formadas estas máximas gerais, que são equivocadamente consideradas princípios inatos, mas são realmente descobertas feitas e verdades introduzidas e levadas à mente pelo mesmo modo, e descobertas pelos mesmos passos, como várias outras proposições, que ninguém jamais foi tão extravagante para supô-las inatas.

14. **Se a posse do uso da razão fosse o instante de sua descoberta, isto não as provaria inatas.** Mas, em segundo lugar, se fosse verdade que o instante exato em que são conhecidas e aceitas correspondesse à posse do uso da razão pelos homens, nem isto as provaria inatas. Esta maneira de argüir é tão frívola como a própria suposição é falsa. Com efeito, por qual tipo de lógica se mostrará que qualquer noção está originalmente por natureza impressa na mente em sua primeira constituição, porque isso começa a ser observado e aceito quando uma faculdade da mente, que tem um campo bem diferente, começa a se exercitar?

15. **Os passos pelos quais a mente alcança várias verdades.** Os sentidos inicialmente tratam com idéias *particulares,* preenchendo o gabinete ainda vazio, e a mente se familiariza gradativamente com algumas delas, depositando-as na memória e designando-as por nomes. Mais tarde, a mente, prosseguindo em sua marcha, as vai abstraindo, apreendendo gradualmente o uso dos nomes gerais. Por este meio, a mente vai se enriquecendo com idéias e linguagem, *materiais* com que exercita sua faculdade discursiva. E o uso da razão torna-se diariamente mais visível, ampliando-se em virtude do emprego desses materiais. Embora a posse de idéias gerais, o uso de palavras gerais e a razão geralmente cresçam juntos, não vejo como isto possa de algum modo prová-las inatas. Concordo que o conhecimento de algumas verdades aparece bem cedo na mente, mas de modo tal que mostra que não são inatas. Pois, se observarmos, descobriremos que isto continua também com as idéias não-inatas, mas adquiridas, sendo aquelas primeiras impressas por coisas externas, com as quais as crianças se deparam bem cedo, ocasionando as mais freqüentes impressões em seus sentidos. Nas idéias assim apreendidas, a mente descobre que algumas concordam e outras diferem, provavelmente tão logo tenha uso da memória, tão logo seja capaz de reter e receber idéias distintas. Mas, quer isto seja ou não existente naquele instante, uma coisa é certa: existe muito antes do uso de palavras, ou chega antes do que ordinariamente denominamos "o uso da razão". Pois uma criança sabe como certo, antes de poder falar, a diferença entre as idéias de doce e amargo (isto é, que o doce não é amargo), como sabe depois (quando começa a falar) que a amargura e a doçura não são a mesma coisa.

17. **O assentimento dado tão logo as idéias sejam propostas e entendidas não as prova inatas.** Desta evasiva, portanto, do assentimento geral quando os homens chegam

ao uso da razão, ausente como o é, e não revelando nenhuma diferença entre as supostas verdades inatas e outras adquiridas e aprendidas, os homens têm tentado assegurar um assentimento universal às que denominam máximas, afirmando que são geralmente aceitas logo que propostas, e os termos por eles propostos são entendidos: abarcando todos os homens, até as crianças, tão logo ouvem e entendem os termos, concordam com estas proposições, inferem que isto é suficiente para prová-las inatas.

18. Se tal assentimento é o sinal de inatismo, segue-se que "um mais dois é igual a três, que doçura não é amargura", e milhares semelhantes, devem ser inatas. Em resposta a isso, pergunto: o assentimento imediato dado a uma proposição, com base na primeira audição e entendimento dos termos, deve ser o sinal seguro de um princípio inato? Se isto não é assim, tal assentimento geral será em vão assinalado como uma prova deles: se for afirmado que este é o sinal do inatismo, devem então concordar que todas as proposições inatas são aquiescidas tão logo ouvidas, a partir das quais eles se descobrirão plenamente armazenados com princípios inatos. Com base no mesmo princípio, a saber, o assentimento a partir da audição inicial e entendimento dos termos, os homens que teriam estas máximas supostas como inatas têm igualmente que admitir várias proposições acerca dos números como inatas. Mesmo a filosofia natural e todas as outras ciências compreendem proposições que estão certas de topar com o assentimento tão logo sejam entendidas. Que "dois corpos não estão no mesmo lugar" consiste numa verdade tão inconfundível como esta máxima que "é impossível para uma mesma coisa ser e não ser", que "branco não é preto", que "um quadrado não é um círculo", que "a amarelidão não é doçura". Mas, desde que nenhuma proposição pode ser inata, a menos que as *idéias* acerca das quais ela se constitui sejam inatas, isso leva a supor como inatas todas as idéias de cores, sons, gostos, figuras, etc.; e não pode haver nada tão contrário à razão e à experiência. O assentimento universal e imediato baseado na audição e entendimento dos termos consiste, concordo, num sinal de algo evidente por si mesmo; mas evidente por si mesmo, não dependente de impressões inatas de alguma outra coisa, pertencente a várias proposições. Ninguém foi até agora tão extravagante a ponto de supô-las como inatas.

CAPÍTULO II

Não há princípios práticos inatos

1. **Nenhum princípio moral é tão claro e geralmente recebido como as máximas especulativas anteriormente mencionadas.** Como ficou provado, estas máximas especulativas, descritas por nós no capítulo anterior, não têm real assentimento universal de todos os homens. Isto é ainda muito mais patente com respeito aos *princípios práticos,* que não alcançam uma recepção universal. Penso que será difícil ilustrar qualquer regra moral com a mesma pretensão de ter o assentimento geral e imediato da que diz "o que é, é" ou ter uma verdade tão manifesta como esta: "é impossível para uma mesma coisa ser e não ser". Por mais que seja evidente que elas se distanciem posteriormente do título de inatas, a dúvida de que elas são impressões nativas na mente é muito mais forte em relação aos princípios morais do que aos outros. Nem isto coloca de modo algum sua verdade em questão. Elas são igualmente verdadeiras, embora não igualmente evidentes.

2. **A fé e a justiça não são compreendidas por todos os homens como princípios.** Para averiguar se existe um desses princípios morais acerca dos quais todos os homens concordam, sou levado a apelar para alguém que esteja moderadamente familiarizado com a história da humanidade, que tenha olhado além da fumaça de sua própria chaminé. Onde se encontra esta verdade prática, recebida universalmente, sem dúvida ou questão, como devia ser se fosse inata? A *justiça* e a conformidade ao contrato consistem em algo com que a maioria dos homens parece concordar. Constitui um princípio julgado estender-se até aos esconderijos dos ladrões e às confederações dos maiores vilões; e os que se afastaram a tal ponto da própria humanidade conservam entre si a fé e as regras da justiça. Concordo que os próprios proscritos agem, deste modo, entre si, mas sem que isto seja recebido como leis inatas da natureza. Praticam-nas como leis de conveniência dentro de suas próprias comunidades, sendo impossível imaginar que a justiça é vista como um princípio prático por quem age honestamente com seus companheiros de assalto, ao mesmo tempo que rouba ou mata o primeiro homem honesto com o qual se encontra. Sendo a justiça e a verdade os laços comuns da sociedade, mesmo os proscritos e ladrões que rompem com todo o resto do mundo devem manter o compromisso e as regras da eqüidade entre si; do contrário, não poderiam se manter unidos. Podem, então, dizer que quem vive da fraude e do roubo tem princípios inatos de verdade e justiça com os quais concorda e aquiesce?

4. **Como as regras morais necessitam de prova, elas não são inatas.** Outra razão que me leva a duvidar de quaisquer princípios práticos inatos decorre do fato de pensar que *nenhuma regra moral pode ser proposta sem que uma pessoa deva justamente indagar a sua razão:* o que seria perfeitamente ridículo e absurdo se ela fosse inata, ou sequer evi-

dente por si mesma, coisa que todo princípio inato deve necessariamente ser, sem precisar de qualquer prova para apurar sua verdade, nem necessitar de qualquer razão para obter sua aprovação. Seria julgado desprovido de bom senso quem perguntasse ou começasse a dar a razão por que "é impossível para a mesma coisa ser e não ser". Ela traz consigo sua própria luz e evidência, e não necessita de outra prova; quem entende os termos aquiesce com isto por seus próprios méritos; ao contrário, nada jamais seria capaz de se impor sobre ele para fazê-lo entender. Mas, deveria esta imperecível regra da moralidade e fundamento de toda virtude social, "que alguém deve fazer como lhe foi feito", ser proposta a alguém que nunca ouviu isto antes, mas ainda tem capacidade para entender seu significado, não deve ele sem qualquer absurdo perguntar a razão por quê?

6. **A virtude não é geralmente aprovada porque é inata, mas porque é proveitosa.** Daqui decorre naturalmente a grande variedade de opiniões acerca das regras morais que são encontradas entre os homens, segundo a diversa espécie de felicidade que eles anteciparam, ou propuseram a si mesmos. Isto não poderia ocorrer se os princípios práticos fossem inatos e impressos diretamente em nossas mentes pela mão de Deus. Concordo que a existência de Deus se manifesta de várias maneiras, e a obediência que devemos a ele é tão congruente à luz da razão que grande parte da humanidade obedece à lei da natureza. Entretanto, penso que deve ser admitido que várias regras morais devem receber dos homens uma aprovação muito geral, sem conhecerem ou admitirem o verdadeiro fundamento da moralidade, já que decorrem apenas da vontade e lei de Deus, que vê os homens no escuro, abarca em sua mão o prêmio, o castigo e suficiente poder para chamar à prestação de contas o ofensor mais orgulhoso.

7. **As ações dos homens nos convencem que a regra da virtude não consiste em seu princípio interior.** Se nós não quisermos admitir cortesmente muita sinceridade a respeito da profissão da maioria dos homens, mas pensarmos que suas ações interpretem seus pensamentos, descobriremos que eles não têm tal veneração interior por estas regras, nem uma completa persuasão de sua certeza e obrigação.

10. **Os homens têm princípios práticos opostos.** Quem investigar cuidadosamente a história da humanidade, examinar por toda parte as várias tribos de homens e com indiferença observar suas ações, será capaz de convencer-se de que raramente há princípio de moralidade para ser designado, ou regra de virtude para ser considerada (excetuando apenas as que são absolutamente necessárias para manter a sociedade unida, que ordinariamente são também esquecidas entre sociedades distintas), que não seja, em alguma parte ou outra, menosprezado e condenado pela moda geral de todas as sociedades de homens, governadas por opiniões práticas e regras de conduta bem contrárias umas às outras.

11. **Nações inteiras rejeitam várias regras morais.** Poder-se-á, talvez, objetar que não consiste num argumento afirmar que a regra não é conhecida porque é violada. Concordaria com a validade desta objeção se os homens, embora transgressores, não repudiassem a lei, pelo temor da vergonha, da crítica ou do castigo, que imporiam algum respeito sobre eles. Mas é impossível imaginar que toda uma nação de homens devesse rejeitar e renunciar publicamente ao que cada um deles sabia com certeza e infalivelmente ser uma lei, pois deviam tê-la naturalmente em suas mentes.

12. Dizem que a violação de uma regra não é argumento para que ela seja desconhecida. Concordo com isso, mas afirmo que a brecha geralmente admitida em alguma parte dela prova que não é inata. Por exemplo, consideremos qualquer uma dessas regras, que, sendo a mais óbvia dedução da razão humana, e compatível com a tendência natural da maioria dos homens, pouca gente tem tido a imprudência de negar ou duvidar dela. Quando, portanto, dizem que esta é uma regra inata, o que querem dizer? Que se trata de um princípio inato por fundamentar em todas as ocasiões o motivo e direção das ações de todos os homens, ou que é uma verdade que todos os homens têm impressa em suas mentes, e, portanto, conhecem e concordam com ela. Mas em nenhum desses sentidos é inata.

13. Do que ficou dito, penso que podemos concluir com segurança que, seja onde for que uma regra prática é geralmente e com admissão violada, não pode ser suposta inata.

14. **Os que sustentam a existência de princípios práticos inatos não nos dizem o que são.** A diferença que existe entre os homens acerca de seus princípios práticos é tão evidente que julgo não ser necessário dizer mais nada para demonstrar que será impossível divisar quaisquer regras morais inatas com sinais de assentimento geral; e é suficiente para fazer alguém suspeitar que a suposição de tais princípios inatos é apenas uma opinião adotada à vontade, desde que os que falam tão confiantes acerca deles são tão parcimoniosos para nos dizer *o que eles são.*

20. **Para a objeção de que "os princípios inatos podem ser corrompidos", respondo.** Não será este o momento para abordar esta resposta consagrada, mas não muito material, que assegura que os princípios inatos de moralidade podem, mediante educação, costume e a opinião geral daqueles com quem conversamos, ser apagados e, finalmente, estropiados das mentes dos homens. Se esta afirmativa for verdadeira, afasta totalmente o argumento do consentimento universal pelo qual se tenta provar a opinião de princípios inatos; a menos que tais homens achem razoável que suas persuasões privadas, ou a de seus adeptos, sejam tomadas por consentimento universal, o que ocorre com freqüência quando os homens, supondo que eles mesmos são os únicos mestres da correta razão, assumem que os votos e opiniões do resto dos homens não merecem ser contados. E, então, seu argumento é o seguinte: "Os princípios que toda a humanidade admite como verdadeiros são inatos; os que os homens da justa razão admitem são os princípios aceitos por todos os homens; nós, e os que pensam como nós, somos homens de razão; portanto, concordamos que nossos princípios são inatos": eis um modo muito bonito de argüir, e um atalho para a infalibilidade.

21. **Princípios contraditórios do mundo.** Admito facilmente que há grande número de opiniões que homens de diferentes países, educação e temperamentos receberam e aceitaram como os primeiros e inquestionáveis princípios. Vários deles, porém, não só por seu absurdo como por sua recíproca oposição, revelam a impossibilidade de que sejam verdadeiros. Embora inúmeras dessas proposições estejam bem afastadas da razão, são a tal ponto sagradas para uma ou outra região, que mesmo os homens de bom entendimento em outros assuntos bem cedo as compartilham em suas vidas, e, seja o que for que lhes é o mais querido, têm sua verdade submetida a dúvidas, ou questões.

22. **Como os homens apreendem normalmente seus princípios.** Isto, por mais estranho que pareça, é o que a experiência diária confirma; não parecerá, talvez, tão maravilhoso, se consideramos os meios e passos pelos quais é ocasionado, e como realmente pode acontecer, pois doutrinas que têm sido derivadas de origens não melhores do que a superstição de uma enfermeira, ou da autoridade de uma mulher velha, podem pela duração do tempo e consentimento dos confrades, atingir a dignidade de *princípios* em religião ou moral.

24. Raramente há alguém tão instável e superficial em seu entendimento que não tenha reverenciado algumas proposições, que são para ele os princípios sobre os quais fundamenta seus raciocínios, e pelos quais julga a verdade e falsidade, o certo e o errado. Alguns, por falta de perícia e lazer, outros, por inclinação, e outros mais, tendo sido ensinados que não devem examiná-los, havendo poucos que não são expostos por sua ignorância, preguiça, educação ou precipitação, *a considerá-los com confiança.*

27. **Os princípios devem ser examinados.** Mediante este processo, deve ser facilmente observado, na variedade de princípios opostos sustentados e mantidos por todo tipo e graus de homens, quantos há que adquirem princípios que acreditam inatos. E quem negar que este deve ser o método segundo o qual a maioria dos homens procede com respeito à segurança que tem da verdade e evidência de seus princípios descobrirá, talvez, que é questão difícil recorrer a outro meio qualquer para responder a opiniões opostas, acreditadas com firmeza, afirmadas com confiança, as quais grande número de pessoas está disposto a qualquer momento a assinar com seu próprio sangue.

Do que ficou dito, penso não haver mais dúvida que não há princípios práticos com os quais todos os homens concordam e, portanto, nenhum é inato.

CAPÍTULO III

Outras considerações acerca dos princípios inatos, tanto especulativos como práticos

1. **Os princípios não são inatos, a menos que suas idéias sejam inatas.** Se os que nos querem persuadir que há princípios inatos não os tivessem compreendido em conjunto, mas considerado separadamente os elementos a partir dos quais estas proposições são formuladas, não estariam, talvez, tão dispostos a acreditar que elas eram inatas. Visto que, se as *idéias* das quais são formadas estas verdades não fossem inatas, seria impossível que as *proposições* formadas delas pudessem ser inatas, ou nosso conhecimento delas ter nascido conosco. Se, pois, as idéias não são inatas, houve um tempo quando a mente estava sem esses princípios, e, deste modo, não seriam inatos, mas derivados de alguma outra origem. Pois, se as próprias idéias não o são, não pode haver conhecimento, assentimento, nem proposições mentais ou verbais a respeito delas.

2. **As idéias, especialmente as pertencentes aos princípios, não nascem com as crianças.** Se considerarmos cuidadosamente as crianças recém-nascidas, teremos bem poucos motivos para crer que elas trazem consigo a este mundo muitas idéias. Excetuando, talvez, algumas pálidas idéias de fome, sede e calor, e certas dores, que sentiram talvez no ventre, não há a menor manifestação de idéias estabelecidas nelas, especialmente das *idéias que respondem aos termos que formam proposições universais que são consideradas princípios inatos.* Pode-se perceber como, por graus, posteriormente, as idéias chegam às suas mentes, e não adquirem mais, nem outras, do que as fornecidas pela experiência e a observação das coisas que aparecem em seu caminho, o que deve ser suficiente para convencer-nos de que não há caracteres originais impressos na mente.

8. **A idéia de Deus não é inata.** Se alguma idéia pode ser imaginada inata, dentre todas as outras, a idéia de Deus pode ser pensada assim, por várias razões, por julgar-se que seria difícil conceber a existência de princípios morais inatos sem uma idéia inata da Divindade. Sem a noção de um legislador é impossível ter uma noção da lei e obrigação para cumpri-la. Além dos ateus observados entre os antigos, e assinalados nos registros da história, não se descobriram, em épocas mais recentes, nações inteiras entre as quais não se encontra nenhuma noção de Deus e nem da religião? Estes são exemplos de noções em que a natureza inculta foi mantida por si mesma sem o auxílio da cultura e da disciplina, e o aperfeiçoamento das artes e ciências. Mas há outras que, apesar de terem disto usufruído, por falta da devida aplicação de seus pensamentos daquela maneira, carecem da idéia e conhecimento de Deus.

9. Mas, se os homens tivessem em toda parte uma noção de um Deus (até que a história nos provasse o oposto), não resultaria disso que sua idéia seria inata. Apesar de

nenhuma nação ter sido descoberta sem um nome, com poucas e obscuras noções acerca dele, apesar disto não podem ser comprovantes de impressões naturais na mente, do mesmo modo que os nomes do fogo, sol, calor e o número não provam que as idéias que manifestam são inatas, porque os nomes destas coisas, e as idéias delas, são universalmente recebidos e conhecidos entre os homens. Visto que os homens, usando palavras derivadas do idioma geral de seus próprios países, podem raramente evitar ter certo tipo de idéias a respeito das coisas, cujos nomes são mencionados com freqüência em suas conversas.

10. **A idéia de substância não é inata.** Confesso que há outra idéia que seria de uso geral entre os homens, pois é mencionada geralmente na conversa. Trata-se da idéia de *substância,* que não obtemos nem podemos obter pela sensação ou reflexão. Se a natureza cuidou de nos prover com algumas idéias, devemos esperar que sejam tais que não possamos descobrir mediante nossas próprias faculdades; observamos, ao contrário, que, através dos meios pelos quais as idéias são trazidas para as nossas mentes, não temos de modo algum esta *idéia clara;* portanto, nada significa a palavra *substância,* a não ser uma proposição incerta disto que não sabemos o que, isto é, de algo acerca do qual não temos nenhuma idéia positiva particular e distinta, que julgamos ser o *substratum,* ou suporte, destas idéias que conhecemos.

21. **Não há idéias inatas na memória.** Cabe-me acrescentar: se houvesse quaisquer idéias inatas, quaisquer idéias na mente a respeito das quais a mente não pensa atualmente, devem estar situadas na memória, da qual devem ser trazidas à observação pela recordação, isto é, devem ser reconhecidas, quando são recordadas, como tendo antes sido percepções na mente, a menos que a recordação possa existir sem a recordação, e desde que recordar é perceber alguma coisa na memória, ou ter a consciência de que isto era antes conhecido ou percebido. Sem isto, seja qual for, a idéia que surge na mente é nova, e não recordada; esta consciência de ter estado na mente antes de ser é distinguida pela recordação de todas as outras maneiras de pensar. Seja qual for a idéia que nunca foi percebida pela mente, nunca esteve na mente. Seja qual for a idéia que exista na mente, ou é uma percepção atual ou, tendo sido uma percepção atual, está de tal modo na mente que através da memória pode ser de novo transformada em percepção atual. Sempre que há uma percepção atual de uma idéia sem memória, a idéia aparece perfeitamente nova e desconhecida ao entendimento. Sempre que a memória introduz qualquer idéia à observação atual, isto é feito com a consciência de que ela já existiu, e não era totalmente estranha à mente. Se isto não é assim, faço um apelo para a observação de cada um. E, então, desejo um exemplo de uma idéia, pretendida ser inata (antes de qualquer impressão disto pelos meios a serem mencionados adiante), que qualquer um pudesse receber e recordar como uma idéia que tivesse anteriormente conhecido, sem que houvesse recordação sem a consciência de sua percepção anterior. Seja qual for a idéia introduzida na mente sem ser recordada pela consciência, ou não derivada da memória, ela não pode ser afirmada estar na mente antes desta manifestação. Uma vez que o que não está atualmente à vista, ou nem na memória, não está de modo algum na mente, dá no mesmo dizer que nunca esteve lá.

25. **Origem da opinião acerca dos princípios inatos.** Quando os homens descobriram certas proposições gerais que não podiam ser questionadas logo que entendidas, compreendemos como isto passou a ser a maneira rápida e fácil para concluir que elas

eram inatas. Sendo isto aceito, liberou o preguiçoso das penas da pesquisa e deu fim à investigação dos duvidosos que se interessam pela denominação inata. Não parecia pequena vantagem aos que pretendiam ser mestres e professores considerá-lo como princípio dos princípios que — *princípios não devem ser questionados*. Uma vez estabelecida esta doutrina, isto é, que há princípios inatos, situou seus adeptos com a necessidade de receber certas doutrinas sem discussão, desviando-os do uso de suas próprias razões e julgamentos, e levando-os a acreditar e confiar nelas sem exame posterior. Com esta postura de cega credulidade podem ser com mais facilidade governados, passando a ser úteis para certa espécie de homens que têm a perícia e função para guiá-los. Não é pequeno o poder conferido a um homem sobre o outro, ou seja, o de ter a autoridade para ser o ditador de princípios, professor de verdades inquestionáveis e fazer com que uma pessoa tome por um princípio inato o que deve servir ao propósito de quem as ensina. Ao passo que, se tivessem examinado as maneiras pelas quais os homens adquirem o conhecimento de muitas verdades universais, descobririam que elas resultam nas mentes dos homens mediante o ser das próprias coisas, quando devidamente consideradas; e que elas foram descobertas pela aplicação destas faculdades que são adequadas por natureza para recebê-las e julgá-las, quando devidamente empregadas.

26. **Conclusão.** Mostrar *como* o entendimento procede é o desígnio da seqüência do tratado, que desenvolverei quando tiver antes estabelecido e esclarecido meu método dos fundamentos que concebo como os únicos verdadeiros para estabelecer estas noções que podemos ter de nosso conhecimento. Para tanto, foi, portanto, necessário fazer um relatório das razões que tinha para duvidar de princípios inatos. E desde que os argumentos que existem contra eles, ao menos alguns deles, nascem das opiniões ordinárias recebidas, fui forçado a aceitar muitas coisas como certas, procedimento dificilmente evitável por quem tem a tarefa de mostrar a falsidade ou improbidade de qualquer doutrina. Isto acontece em discursos controvertidos, do mesmo modo como assaltando cidades, onde, se há base sólida no sentido em que as baterias estão dirigidas, não há investigação posterior de quem tomou isto emprestado, nem a quem isto pertence, já que isto oferece apenas conveniente auxílio para o presente propósito. Mas na parte seguinte deste tratado, designado para levantar um edifício uniforme e consistente consigo mesmo, na medida em que minha própria observação e experiência me auxiliarem, espero levantá-lo sobre tal base que não necessitarei escorá-lo com estacas, apoiando-o em fundamentos emprestados ou solicitados; ou, ao menos, se tiver, ao final, construído um castelo no ar. empenhar-me-ei para que seja constituído por uma única peça e permaneça unido.

LIVRO II

AS IDÉIAS

CAPÍTULO I

As idéias em geral e sua origem

1. **Idéia é o objeto do pensamento.** Todo homem tem consciência de que pensa, e que quando está pensando sua mente se ocupa de idéias. Por conseguinte, é indubitável que as mentes humanas têm várias idéias, expressas, entre outras, pelos termos brancura, dureza, doçura, pensamento, movimento, homem, elefante, exército, embriaguez. Disso decorre a primeira questão a ser investigada: como elas são apreendidas?

Consiste numa doutrina aceita que o ser primordial dos homens tem idéias inatas e caracteres originais estampados sobre sua mente. Já examinei, em linhas gerais, essa opinião, e suponho que o que ficou dito no livro anterior será facilmente admitido quando tiver mostrado como o entendimento obtém todas as suas idéias, e por quais meios e graus elas podem penetrar na mente; com este fim solicitarei a cada um recorrer à sua própria observação e experiência.

2. **Todas as idéias derivam da sensação ou reflexão.** Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas idéias, ou as que possivelmente teremos.

3. **O objeto da sensação é uma fonte das idéias.** Primeiro, nossos sentidos, familiarizados com os objetos sensíveis particulares, levam para a mente várias e distintas percepções das coisas, segundo os vários meios pelos quais aqueles objetos os impressionaram. Recebemos, assim, as idéias de amarelo, branco, quente frio, mole, duro, amargo, doce e todas as idéias que denominanos de qualidades sensíveis. Quando digo que os sentidos levam para a mente, entendo com isso que eles retiram dos objetos externos para a mente o que lhes produziu estas percepções. A esta grande fonte da maioria de nossas idéias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento, denomino *sensação*.

4. **As operações de nossas mentes consistem na outra fonte de idéias.** Segundo, a outra fonte pela qual a experiência supre o entendimento com idéias é a percepção das

operações de nossa própria mente, que se ocupa das idéias que já lhe pertecem. Tais operações, quando a alma começa a refletir e a considerar, suprem o entendimento com outra série de idéias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos os diferentes atos de nossas próprias mentes. Tendo disso consciência, observando esses atos em nós mesmos, nós os incorporamos em nossos entendimentos como idéias distintas, do mesmo modo que fazemos com os corpos que impressionam nossos sentidos. Toda gente tem esta fonte de idéias completamente em si mesma; e, embora não a tenha sentido como relacionada com os objetos externos, provavelmente ela está e deve propriamente ser chamada de *sentido interno*. Mas, como denomino a outra de *sensação,* denomino esta de *reflexão:* idéias que se dão ao luxo de serem tais apenas quando a mente reflete acerca de suas próprias operações. Na parte seguinte deste discurso, quero que se entenda que a reflexão significa a mente observando suas próprias operações, como elas se formam, e como elas se tornam as idéias dessas operações no entendimento. Afirmo que estas duas, a saber, as coisas materiais externas, como objeto da sensação, e as operações de nossas próprias mentes, como objeto da reflexão, são, a meu ver, os únicos dados originais dos quais as idéias derivam. O termo *operações* é usado aqui em sentido lato, compreendendo não apenas as ações da mente sobre suas idéias, mas também certos tipos de paixões que às vezes nascem delas, tais como a satisfação ou inquietude que nascem de qualquer pensamento.

5. **Todas as nossas idéias derivam de uma ou de outra fonte.** Parece-me que o entendimento não tem o menor vislumbre de quaisquer idéias se não as receber de uma das duas fontes. Os *objetos externos* suprem a mente com as idéias das qualidades sensíveis, que são todas as diferentes percepções produzidas em nós, e a mente supre o entendimento com idéias através de suas próprias operações.

Quando efetuarmos uma investigação completa de ambos, de seus vários modos, combinações e relações, descobriremos que eles contêm todo o nosso estoque de idéias, e que não temos nada em nossas mentes a não ser o derivado de um desses dois meios. Se alguém examinar seus próprios pensamentos, dir-me-á, então, se todas as idéias originais que lá estão são algo mais do que os objetos de seus sentidos, ou das operações de sua mente encarada como objeto de sua reflexão; e, por mais ampla que seja a massa de conhecimentos lá localizada, por mais que ele imagine, verá, assumindo um ponto de vista estrito, que não tem idéia alguma em sua mente, a não ser o que foi por uma dessas duas impresso, embora talvez compostas em infinita variedade e ampliadas pelo entendimento, como veremos adiante.

6. **Observável nas crianças.** Quem considerar com atenção a situação de uma criança quando vem ao mundo quase não terá razão para supor que ela se encontra com uma abundância de idéias que constituirão o material de seu futuro conhecimento. Gradualmente, será delas provida; embora as idéias das qualidades óbvias e familiares se imprimam antes de a memória começar a fazer um registro do tempo e da ordem, será, freqüentemente, bem mais tarde que certas qualidades incomuns surgem no caminho das crianças, e poucos homens não se lembram de quando se familiarizaram com elas; e, se fosse proveitoso, não há dúvida que uma criança seria de tal modo ordenada para ter apenas algumas das idéias ordinárias até desenvolver-se num homem. Mas, como todos os seres viventes se encontram envoltos por corpos que perpétua e diversamente os impressionam, surge uma variedade de idéias, levadas ou não em consideração, que se

imprimem nas mentes das crianças. Luz e côres estão à disposição em toda parte em que o olho estiver apenas aberto; sons e certas qualidades sensíveis não se omitem de procurar seus próprios sentidos, forçando sua entrada na mente; mesmo assim, penso ser facilmente admitido que, se uma criança fosse mantida num lugar em que apenas visse o branco e o preto até a idade adulta, não teria idéia do vermelho ou do verde, do mesmo modo que quem jamais experimentou o gosto da ostra ou do abacaxi não teria esses gostos determinados.

7. **Os homens estão diversamente supridos dessas idéias, segundo os diferentes objetos com os quais entram em contato.** Os homens são, portanto, supridos com menos ou mais idéias simples do exterior, à medida que os objetos com os quais entram em contato oferecem maior ou menor variedade; estão supridos com as operações internas de suas mentes, à medida que refletem mais ou menos sobre elas; portanto, a menos que dirijam seus pensamentos para esta via e a considerem *atentamente,* não terão mais idéias claras e distintas de todas as operações de sua mente, e em tudo que puder ser observado acerca desse assunto, quer tenham todas as idéias particulares de qualquer paisagem, quer das partes dos movimentos de um relógio, deverão encarar e prestar atenção a todos os seus pormenores. A pintura ou o relógio podem estar de tal modo situados que diariamente surgem no caminho de um homem; mesmo assim, ele terá uma idéia confusa de todas as partes de que são feitos enquanto não se aplicar com atenção e considerar cada uma delas pormenorizadamente.

8. **As idéias de reflexão são posteriores, porque necessitam de atenção.** Vemos, assim, a razão pela qual bem mais tarde a maioria das crianças adquire idéias das operações de suas próprias mentes. E algumas não têm idéias claras ou perfeitas da maioria de suas operações durante toda a vida. Embora tenham a mente continuamente atingida por visões flutuantes, estas não a impressionam suficiente e profundamente, marcando-a com idéias claras, distintas e duráveis, enquanto o entendimento não se volta para si mesmo e reflete sobre suas próprias operações, tornando-as o objeto de sua própria contemplação. Quando as crianças chegam ao mundo pela primeira vez, encontram-se rodeadas por uma infinidade de coisas novas, que, por constante solicitação de seus sentidos, orientam a mente constantemente para elas, avançando para observar de novo, e se deliciando com a variedade cambiante de objetos. São, assim, os primeiros anos usualmente empregados e entretidos em olhar para fora. A tarefa dos homens consiste em se familiarizarem com o que existe para ser encontrado externamente; e assim, crescendo com atenção constante para as sensações externas, raramente os homens fazem alguma reflexão considerável sobre o que ocorre com eles, até atingirem a idade adulta; e alguns raramente, e mesmo jamais.

9. **A alma começa a ter idéias quando começa a perceber.** Perguntar quando um homem começa a ter quaisquer idéias equivale a perguntar quando começa a perceber, pois dá no mesmo dizer *ter idéias* ou ter *percepção.* Sei que alguns são de opinião que a alma sempre pensa, e, contanto que exista, tem constante e por si mesma percepção real das idéias, e que o pensamento real é inseparável da alma, como o é a extensão real do corpo. Sendo tudo isso verdadeiro, inquirir acerca da origem das idéias dos homens equivale a inquirir acerca da origem de sua alma. Com base nisso, a alma e suas idéias, como o corpo e sua extensão, começarão ambos a existir ao mesmo tempo.

10. **A alma nem sempre pensa, pois isto necessita de provas.** Supor-se, porém, que a alma antecede, coexiste ou aparece certo tempo depois dos primeiros rudimentos ou do começo da vida no corpo é tema para ser discutido por quem for mais bem dotado. Confesso que possuo uma dessas almas apáticas, que nem sempre tem percepção de si mesma ao contemplar idéias, nem posso conceber nada mais necessário à alma do que sempre pensar, ao corpo de estar sempre em movimento, e imagino que a percepção das idéias é para a alma o que o movimento é para o corpo, isto é, não é sua essência, mas uma de suas operações. Portanto, embora o pensamento jamais possa ser a tal ponto suposto como ação apropriada da alma, ainda assim não é necessário supor que ela estaria sempre pensando, sempre em ação. É este, talvez, o privilégio do infinito Autor e Protetor de todas as coisas, "que nunca repousa e nem dorme", o que não é admissível para nenhum ser finito; pelo menos não o é para a alma do homem. Sabemos, certamente, por experiência que às vezes pensamos, daí chegamos a esta conclusão infalível: há alguma coisa em nós que tem o poder de pensar. Mas que esta substância esteja perpetuamente pensando, ou não, não podemos ter mais segurança do que nos informa a experiência. Afirmar que o pensamento real é essencial à alma e inseparável dela é uma petição de princípio e não uma prova racional, sendo necessário apresentá-la, por não se tratar de uma proposição evidente por si mesma. Mas insistir que esta proposição — "a alma sempre pensa" — é evidente por si mesma, com a qual todos concordam apenas através de uma primeira inquirição, leva-me a pedir auxílio a todos os homens. Quando digo que tenho dúvidas se pensei ou não durante toda a noite, isto implica que se trata de uma questão sobre um fato e que não se pode aceitar, para prová-la, uma hipótese consistindo na própria coisa em questão, da qual não se pode chegar a nenhuma prova. Seria, pois, o mesmo que supor que todos os relógios pensam, desde que seus ponteiros se movimentam, ficando disso, portanto, provado, sem qualquer dúvida, que meu relógio pensou durante toda a noite passada. Quem não quiser se equivocar, deve construir sua hipótese, derivada da experiência sensível, sobre um fato, e não supor um fato devido a essa hipótese, isto é, porque supõe ser assim, o que como prova equivale a isto: devo necessariamente ter pensado durante a noite passada, porque alguém supõe que sempre penso, embora eu mesmo nem sempre o perceba.

Entretanto, os homens enamorados de suas próprias opiniões podem não só supor o que está em questão, como recorrer ao fato errôneo. De que outro modo poderia alguém tirar de minha inferência que uma coisa não é porque não a sentimos no sono? Não digo que não existe alma no homem porque não a sente no sono, mas digo: não pode pensar um momento sequer, acordado ou dormindo, sem ser sensível disso. Sermos sensíveis disso não é uma coisa necessária para todas as coisas; é, contudo, para os nossos pensamentos, sendo para eles agora e sempre necessário, até que possamos pensar sem termos disso consciência.

11. **Nem sempre tem consciência disso.** Concordo que a alma de um *homem desperto* jamais está vazia de pensamento, porque esta é a condição de estar acordado. Deve, porém, o homem desperto considerar se dormir sem sonhar afeta ou não o homem em sua totalidade, tanto na mente como no corpo. Pois é muito difícil imaginar que alguma coisa possa pensar e não estar consciente disso. Se a mente de um homem que dorme pensa sem ter consciência disso, pergunto: sentiu no pensamento algum prazer ou dor, ou foi capaz de ter felicidade ou infortúnio? Estou seguro que o homem não sentiu nada mais do que a cama ou a terra em que se encontra. Ser feliz ou miserável sem ter consciência disso parece-me totalmente inconsistente e impossível. Quando o corpo dorme é

impossível que a alma tenha pensamento, alegria e preocupações, prazer e sofrimento, embora o homem não seja nem consciente e nem participe disso. Certamente, Sócrates dormindo e Sócrates acordado não é a mesma pessoa, pois sua alma quando dorme, e Sócrates o homem, consistindo de corpo e alma, quando está acordado, são duas pessoas. Portanto, Sócrates, acordando, não tem conhecimento da felicidade ou relação como o infortúnio de sua alma, sentido por ele só quando dormia. Sem, contudo, percebê-los, assemelha-se à sua falta de sentimento pela felicidade ou infortúnio pelo homem das Índias, simplesmente porque não o conhece. Se for excluída totalmente a consciência de nossas ações ou sensações, especialmente as do prazer e sofrimento, juntamente com os problemas que acompanham, será difícil caracterizar a identidade pessoal.

CAPÍTULO II

Idéias simples

1. **Aparências simples.** Para entender melhor a natureza, a maneira e a extensão de nosso conhecimento, deve ser cuidadosamente observado que algumas de nossas idéias são *simples* e outras *complexas*.

Posto que as qualidades que impressionam nossos sentidos estão, nas próprias coisas, tão unidas e misturadas que não há separação, nenhuma distância entre elas, é claro que as idéias, produzidas na mente, entram pelos sentidos, simples e sem mistura. Embora a visão e o tato recebam do mesmo objeto, com freqüência e ao mesmo tempo, idéias diferentes, fazendo com que um homem perceba o movimento e a cor, a mão sinta maciez e calor num mesmo pedaço de cera; apesar disso, as idéias simples unidas num mesmo objeto são perfeitamente distinguíveis como as que entram pelos diferentes sentidos; a frieza e a dureza que um homem sente num pedaço de gelo são idéias tão distintas à mente como o perfume e a brancura de um lírio, ou como o gosto do açúcar ou o perfume da rosa: nada pode ser mais evidente a um homem do que a percepção clara e distinta dessas idéias simples, de tal modo que, sendo cada uma delas sem mistura, nada contêm em si exceto *uma aparência ou concepção uniforme na mente,* que não pode ser distinguível em idéias diferentes.

2. **A mente não pode formá-las, nem destruí-las.** Estas idéias simples, os materiais de todo o nosso conhecimento, são sugeridas ou fornecidas à mente unicamente pelas duas vias acima mencionadas: sensação e reflexão. Quando o entendimento já está abastecido de idéias simples, tem o poder para repetir, comparar e uni-las numa variedade quase infinita, formando à vontade novas idéias complexas. Mas não tem o poder, mesmo o espírito mais exaltado ou entendimento aumentado, mediante nenhuma rapidez ou variedade do pensamento, de *inventar* ou *formar* uma única nova idéia simples na mente, que não tenha sido recebida pelos meios antes mencionados; nem pode qualquer força do entendimento *destruir* as idéias que lá estão, sendo o domínio do homem neste pequeno mundo de seu entendimento semelhante ao do grande mundo das coisas visíveis; donde seu poder, embora manejado com arte e perícia, não vai além de compor e dividir os materiais que estão ao alcance de sua mão; mas de nada pode quanto à feitura da menor partícula de nova matéria, ou na destruição de um átomo do que já existe. Semelhante inabilidade será descoberta por quem tentar modelar em seu entendimento alguma idéia que não recebera através dos sentidos dos objetos externos, ou mediante a reflexão das operações de sua mente acerca deles. Gostaria que alguém tentasse imaginar um gosto que jamais impressionou seu paladar, ou tentasse formar a idéia de um aroma que nunca cheirou; quando puder fazer isso, concluirei também que um cego tem idéias das cores, e um surdo noções reais dos diversos sons.

3. **Apenas as qualidades que impressionam os sentidos são imagináveis.** Embora não possamos acreditar que seja impossível a Deus fazer uma criatura com outros órgãos, e outros meios para conduzir ao entendimento as observações das coisas corporais, além dos cinco com os quais normalmente conta, dados por ele ao homem; ainda assim, penso que não é possível para alguém imaginar quaisquer outras qualidades nos corpos, por mais bem constituído que seja, por meio do qual pode ser observado além dos sons, gostos, cheiros, qualidades visíveis e tangíveis. E, se a humanidade tivesse sido feita apenas com quatro sentidos, as qualidades que constituiriam os objetos do quinto sentido ficariam tão distantes da nossa observação, imaginação e concepção, como deve estar no momento algo pertencente ao sexto, sétimo ou oitavo sentido. Consistirá, porém, em indesculpável presunção supor que tais sentidos não possam pertencer a outras criaturas, situadas em outras partes deste vasto e estupendo universo. E, se o homem não se assentar orgulhosamente no topo de todas as coisas, mas, pelo contrário, refletir acerca da imensidão desta construção, e sobre a enorme variedade manifestada nesta pequena e desprezível porção que lhe é acessível, deve ser levado a pensar em que em outras mansões do universo existem outros e diferentes seres inteligíveis, de cujas faculdades ele tem tão pouco conhecimento ou apreensão quanto um verme preso na gaveta de uma escrivaninha tem dos sentidos ou entendimento de um homem; tais variedade e superioridade são adequadas à sabedoria e poder do Criador. Segui aqui a opinião corriqueira de que o homem tem apenas cinco sentidos, embora talvez possa com justeza contar com mais outros; mas qualquer das suposições é igualmente adequada para o meu presente propósito.

Capítulo III

As idéias simples do sentido

1. **Divisão das idéias simples.** Para melhor conceber as idéias que recebemos da sensação, não nos parece impróprio considerá-las com referência aos diferentes meios pelos quais elas se aproximam de nossas mentes e tornam-se por nós percebíveis.

Primeiro, algumas entram em nossas mentes *por um único sentido.*

Segundo, outras transportam-se à mente por *mais de um sentido.*

Terceiro, outras derivam *apenas da reflexão.*

Quarto, algumas abrem caminho, e são sugeridas à mente, por *todos os meios da sensação e da reflexão.*

Iremos considerá-las em separado e sob esses vários itens. Certas idéias têm acesso à mente apenas por um único sentido, especialmente concebido para recebê-las. São, assim, luz e cores, como branco, vermelho, amarelo, azul, com seus vários graus ou sombras e misturas, como verde, escarlate, roxo, verde-marinho e outras semelhantes que entram unicamente pelos olhos; todos os tipos de ruídos, sons e tons conduzidos pelos ouvidos; vários gostos e odores introduzidos pelo nariz e paladar. Estando, porém, esses órgãos, ou nervos, que conduzem as sensações do exterior ao seu receptor no cérebro (sala de recepção da mente, como ainda o denomino), tão desordenados, a ponto de não exercerem suas funções, as sensações não teriam porta lateral para serem admitidas, nem outro meio para se exporem e serem recebidas pelo entendimento.

Os aspectos mais notáveis daqueles objetos ao tato são calor, frio e solidez; sendo o restante suficientemente óbvio, pois consiste quase totalmente na configuração sensível, como macio e áspero, ou, de outro modo, na adesão menos firme destas partes, como duro e mole, rijo e frágil.

2. **Poucas idéias simples têm nome.** Penso que será desnecessário enumerar todas as idéias simples particulares, objeto de cada sentido. Mesmo se quiséssemos não seria possível, pois a maior parte delas, pertencente à maioria dos sentidos, não pode ser denominada. A variedade de cheiros, quase tanta, se não mais que a espécie de corpos no mundo, em sua maioria necessita de denominação. Doce e fétido geralmente servem para a nossa interpretação dessas idéias, o que virtualmente é pouco mais que as denominar agradáveis ou desagradáveis; embora os perfumes de uma rosa e uma violeta, ambos doces, sejam certamente idéias bem distintas. Nem as idéias dos vários gostos transmitidos pelo nosso paladar são mais bem providas de nomes. Doce, amargo, azedo, acre e salgado são quase todas as nossas designações para a variedade inumerável de condimentos distintamente, não apenas em quase todo tipo de criaturas, mas nas diferentes partes da mesma planta, fruto ou animal. O mesmo pode ser dito acerca das cores e sons. Contentar-me-ei, portanto, acerca das idéias simples que estou apresentando, em regis-

trar apenas as que são mais pertinentes ao nosso presente propósito, ou são em si mesmas menos visíveis para serem notadas, embora sejam com freqüência os ingredientes de nossas idéias complexas, entre as quais posso indicar solidez, que discutirei no próximo capítulo.

Capítulo IV

Idéia de solidez

1. **Recebemos esta idéia pelo tato.** Recebemos a idéia de *solidez* pelo nosso tato, e ela nasce da resistência que encontramos no corpo contra a entrada de qualquer outro corpo no espaço por ele ocupado, até que o abandona. Se nos locomovemos ou paramos, não importa nossa postura, sempre sentimos algo embaixo de nós para nos sustentar e impedir mais tarde nossa queda; e os corpos que diariamente manipulamos nos fazem perceber que, enquanto permanecem entre nossas mãos, impedem, por uma força insuperável, a aproximação de nossas mãos que os pressionam. *A isto, que impede a aproximação de dois corpos, quando estão se movendo um na direção do outro, denomino solidez.* Não discutirei se tal acepção do termo sólido aproxima-se do significado original dos matemáticos. Penso como suficiente a noção corriqueira de solidez que permitirá, se não justificar, tal uso, mas, se alguém julgar melhor chamá-la de *impenetrabilidade,* tem o meu consentimento. Apenas pensei que o termo solidez é o mais adequado para expressar esta idéia, não apenas porque vulgarmente tem esse sentido, mas também porque compreende algo mais positivo do que impenetrabilidade: idéia negativa que consiste, talvez, mais numa conseqüência da solidez do que a própria solidez. Ademais, parece ser uma idéia muito intimamente ligada e essencial ao corpo, de tal modo que em nenhum outro lugar pode ser encontrada ou imaginada exceto na matéria, embora nossos sentidos não a observem a não ser em massas de matéria, num volume suficiente para causar em nós uma sensação. Deste modo, a mente, tendo uma vez apanhado esta idéia de grosseiros corpos sensíveis, investiga-a por mais tempo e a considera como figura nas partículas mais minúsculas que existem da matéria, e a descobre inseparavelmente inerente ao corpo, seja onde for ou de qualquer modo modificada.

2. **Solidez ocupa espaço.** Esta é a idéia que faz parte do corpo, em qualquer lugar que a imaginamos ela ocupa espaço. A idéia de ocupar espaço significa: em qualquer lugar que imaginamos certo espaço ocupado por uma substância sólida, concebemo-la contendo-a de tal modo que exclui todas as outras substâncias sólidas; e para sempre impedirá dois outros corpos quaisquer, movendo-se um contra o outro em linha reta, de se chocarem, a menos que se afaste deles, numa direção não paralela à em que eles se movem. Esta idéia nos é suficientemente fornecida pelos corpos que ordinariamente manuseamos.

3. **Distinto de espaço.** Esta resistência, por meio da qual impede a entrada de outros corpos no espaço por ela ocupado, é tão grande que nenhuma força, por maior que seja, pode superá-la. Todos os corpos do mundo, pressionando uma gota de água em todas as direções, jamais serão capazes de superar a resistência oferecida por ela, embora

tão mole, para se aproximarem reciprocamente, até que seja tirada de seu caminho; deste modo, nossa idéia de solidez distingue-se tanto do espaço puro, que não é capaz de resistência nem de movimento, como da idéia ordinária de dureza. Sendo assim, um homem pode imaginar dois corpos apartados que podem se aproximar reciprocamente sem tocarem ou deslocarem nenhuma coisa sólida até que suas superfícies se encontrem: penso que temos, assim, a idéia clara de espaço sem solidez. Porque (para não ir tão longe, até a destruição de qualquer corpo particular), pergunto: não pode um homem ter a idéia do movimento de um único corpo singular, sem que seja imediatamente sucedido por outro? É evidente que pode, pois a idéia de movimento num corpo não inclui a idéia de movimento em outro, ao contrário da idéia de uma figura quadrada num corpo, que inclui a idéia de uma figura quadrada em outro. Não pergunto se os corpos realmente *existem,* porquanto o movimento de um corpo não pode realmente existir sem o movimento do outro. Determinar isto num dos dois significa incorrer em petição de princípio a favor ou contra o vácuo. Mas esta é minha dúvida: não pode alguém ter a idéia movendo-se, enquanto outros estão parados? Penso que ninguém negará isso. Se for verdade, então o espaço que ela deixou dá-nos a idéia de espaço puro sem solidez, no qual outro corpo pode entrar sem o desaparecimento de qualquer coisa. Quando a sonda da bomba está seca, o espaço ocupado no tubo é certamente o mesmo, quer outro corpo acompanhe ou não o movimento da sonda; nem implica uma contradição afirmar que o movimento de um corpo não deveria ser seguido por outro que lhe é apenas contíguo. A necessidade de tal movimento constrói-se somente na suposição de que o mundo é pleno, e não nas idéias distintas de espaço sem o corpo, pois suas discussões acerca do vácuo demonstram isso plenamente, como se mostrou em outro lugar.

4. Distinto de dureza. Solidez diferencia-se também de *dureza,* já que a solidez consiste no repleto, e por isso numa completa exclusão de outros corpos do espaço que ele ocupa, ao passo que dureza consiste numa firme coesão das partes da matéria, formando massas de volume sensível de tal modo que o todo não modifica facilmente sua figura. Certamente duro e mole são os nomes com os quais designamos as coisas relacionadas com a constituição de nossos próprios corpos. Deste modo, duro é tudo que nos faz sofrer em lugar de modificar a figura mediante a pressão de quaisquer partes de nossos corpos; mole, ao contrário, é tudo que modifica a organização de suas partes mediante contato suave e indolor.

Mas essa dificuldade para modificar a organização das partes sensíveis entre si mesmas, ou da figura do todo, não oferece mais solidez em relação ao mais duro corpo do mundo do que ao mais mole, nem ela é um pingo mais impenetrável em algo mais sólido que a água. Embora as partes lisas de dois pedaços de mármore se aproximem entre si com mais facilidade quando há entre elas apenas água e ar do que se estivessem separadas por um diamante, sem implicar com isso que, pelo fato de o diamante ser mais sólido que a água, oferecerá mais resistência, mas que, sendo as partículas da água separáveis com mais facilidade, basta um movimento lateral para removê-las e permitir o contato dos dois pedaços de mármore. Se elas, porém, não se separassem através dessa força lateral, do mesmo modo que o diamante, impediriam para sempre o contato dessas duas peças de mármore, pois seria impossível vencer sua resistência pela força, assim como a das partículas do diamante. O corpo mais mole do mundo resistirá de modo insuperável à reunião de quaisquer outros dois corpos, enquanto não for retirado do caminho, do mesmo modo que o corpo mais duro que pode ser encontrado ou imaginado. Se alguém encher completamente um corpo mole de ar ou água, descobrirá depressa sua resistência,

e se alguém julgar que apenas os corpos duros podem impedir suas mãos de se aproximarem entre si, que faça tal tentativa com o ar preso numa bola de futebol. Disseram-me que, em Florença, foi feito um experimento com um globo oco, de ouro, cheio de água, e perfeitamente fechado, que mais tarde mostrou ser de solidez tão mole como a água. Pois, sendo o globo de ouro cheio de água submetido pela pressão exercida pela máxima força dos parafusos, a água saiu pelos poros desse metal bem fechado e, não encontrando lugar para aproximar suas partículas, saiu do globo e subiu como orvalho, caindo em gotas antes que as partes do globo pudessem ser refeitas para impedir a violenta compressão do mecanismo que o comprimia.

5. **Da solidez depende o impulso, a resistência e a protuberância** A idéia de solidez é a extensão do corpo diversa da extensão do espaço. A extensão do corpo consiste apenas na coesão ou continuidade do sólido, de partes separáveis e móveis, ao passo que a extensão do espaço consiste na continuidade do não-sólido, que é inseparável e de partes imóveis. Decorre da solidez dos corpos também seu mútuo impulso, isto é, a resistência e a protuberância. Em relação ao espaço puro e à solidez, há muitos — entre os quais me incluo — que estão persuadidos de que têm deles idéias claras e distintas, e que podem pensar acerca do espaço sem nada que resiste ou é alongado pelo corpo. Julgam que têm essa idéia do espaço puro tão clara como qualquer idéia que podem ter da extensão do corpo, sendo a idéia de distância entre as partes opostas de superfícies côncavas igualmente tão clara convenceram-se a si mesmos que têm, distinta da idéia do espaço puro, a idéia de algo que enche o espaço, que pode ser alongado pelo impulso de outros corpos, ou resistir ao seu movimento. Se outros, contudo, não possuem estas duas idéias distintas, confundindo-as e aceitando uma pelas duas, não entendo como os possuidores de uma mesma idéia com diferentes nomes, ou de diferentes idéias com um mesmo nome, podem, então, referir-se tanto a uma como a outra. Esta situação assemelha-se à de um homem que não é cego ou mudo, com idéias distintas da cor vermelha e do som da corneta, tentando descrever a cor vermelha ao cego (mencionado em outra parte), que imaginou ser a idéia do vermelho semelhante ao som da corneta.

6. **O que é solidez.** Se alguém me perguntar o que é solidez, dir-lhe-ei para recorrer aos seus sentidos para informar-se. Basta que coloque uma pedra ou uma bola de futebol entre suas mãos, fazendo, a seguir, uma tentativa para juntá-las. Se pensa que isto não é suficiente para explicar a solidez, isto é, o que é e em que consiste, prometo dizer-lhe o que é e em que consiste quando ele me disser o que é o pensamento e em que consiste, ou explicar-me a extensão e o movimento, porque parecem, talvez, bem mais fáceis. Certamente, a experiência nos ensina a respeito de nossas idéias simples, mas, se tentássemos torná-las mais claras à mente por meio de palavras, não seríamos mais bem sucedidos do que ao tentar clarear a escuridão da mente de um cego falando-lhe e descrevendo-lhe as idéias de luz e cores. Mostrarei a razão disso em outro lugar.

CAPÍTULO V

As idéias simples dos vários sentidos

Idéias recebidas tanto pela visão como pelo tato. Por mais de um sentido adquirimos as idéias do *espaço* ou *extensão, figura, repouso* e *movimento*. De fato, suas impressões são perceptíveis tanto pelos olhos como pelo tato, levando-nos a receber e conduzir às nossas mentes as idéias de extensão, figura, movimento e repouso dos corpos, que foram vistas e sentidas. Por ora, basta esta enumeração, já que em outras ocasiões voltarei a este tópico.

Capítulo VI

As idéias simples de reflexão

1. **As idéias simples de reflexão são as operações da mente acerca de suas outras idéias.** Como mostramos em outros capítulos, a mente, adquirindo idéias do exterior, volta-se para dentro de si mesma e observa suas próprias ações acerca das idéias que já possui, retirando dessas tudo que for adequado como objetivo de sua contemplação, do mesmo modo que faz com uma daquelas recebidas das coisas externas.

2. **As idéias da percepção e da vontade derivam da reflexão.** Estas duas importantes e essenciais ações da mente, com tanta freqüência consideradas e tão constantes que todos podem deleitar-se em observá-las em si mesmos, compreendem: *percepção* ou *pensamento,* e *volição* ou *vontade.* O poder do pensamento denomina-se *entendimento,* e o poder da volição denomina-se *vontade;* tais poderes ou habilidades na mente são denominados *faculdades.* Discutirei, mais tarde, alguns exemplos dessas idéias simples da reflexão, tais como a recordação, o discernimento, o raciocínio, o julgamento, o conhecimento, a fé, etc.

CAPÍTULO VII

As idéias simples da sensação e da reflexão

1. **Idéias de prazer e dor.** Há outras idéias simples que se dirigem à mente por todas as vias da sensação e da reflexão, a saber, prazer ou deleite, e seus opostos: dor e inquietação; poder, existência, unidade.

2. **Misturadas com quase todas as outras idéias.** O deleite ou a inquietação encontra-se em quase todas as nossas idéias de sensação e reflexão, sendo raras as impressões de nossos sentidos externos, ou os pensamentos solitários de nossa própria mente, incapazes de nos ocasionar prazer ou dor. Entendo prazer e dor como algo que nos deleita ou molesta, seja em decorrência dos pensamentos de nossas mentes, seja porque algo opera sobre nossos corpos. Quer denominemos isso, por um lado, satisfação, deleite, prazer, felicidade, etc., ou, por outro, inquietude, aborrecimento, dor, tormento, angústia, miséria, etc., constituem apenas graus diferentes da mesma coisa, e são compreendidos pelas idéias de prazer e dor, deleite ou inquietude: denominações usadas, geralmente, por nós para esses dois tipos de idéias.

3. **O prazer e a dor como causas de nossas ações.** O infinito e sábio Autor de nosso ser, tendo nos dado poder para mover ou deixar em repouso várias partes de nossos corpos, segundo julgarmos conveniente, e, pelo fato de movê-los, nós nos movemos e aos outros corpos contíguos, consistindo nisso todas as ações de nosso corpo; tendo igualmente dado poder à nossa mente para selecionar dentre várias de suas idéias a que será examinada, com o fim de prosseguir com a pesquisa deste ou daquele assunto com deliberação e atenção; visando, ademais, a motivar-nos às ações do pensamento e aos movimentos de que somos capazes, agradou-lhe juntar aos vários pensamentos e sensações a percepção de *deleite*. Se isto estivesse inteiramente separado de todas as nossas sensações externas e pensamentos internos, não teríamos motivo para preferir um pensamento ou ação a outro, para passar da indiferença à atenção, ou do movimento ao repouso; nem movimentaríamos, desse modo, nossos corpos e nem empregaríamos nossas mentes; *permitiríamos*, porém, que nossos pensamentos (se lhes couber tal denominação) se movimentassem desgovernados, sem nenhuma direção ou desígnio; e estariam sujeitas as idéias de nossas mentes, como sombras desprezadas, a se manifestarem nela por acaso, sem que lhes prestassem atenção. Nesta situação, o homem, embora provido das faculdades do entendimento e da vontade, seria uma criatura ociosa e inativa, despendendo seu tempo somente num sonho preguiçoso e letárgico. Dignou-se, portanto, nosso sábio Criador, anexar aos vários objetos, e às idéias que recebemos deles, como ainda a muitos de nossos pensamentos, um prazer concomitante; e que, em vários objetos a vários graus, estas faculdades que ele nos tem dotado com poder não permaneçam inteiramente ociosas e não aproveitadas por nós.

7. **Idéias de existência e unidade.** A *existência* e a *unidade* são outras duas idéias sugeridas ao entendimento por cada objeto externo e cada idéia interna. Quando as idéias estão em nossas mentes, as consideramos como estando realmente lá, tanto como consideramos as coisas estarem realmente fora de nós, isto é, que elas existem, ou têm existência; e tudo quanto podemos considerar como uma coisa, quer um ser real ou uma idéia, sugere ao entendimento a idéia de unidade.

8. **Idéia de poder.** Consiste o *poder* igualmente em outra dessas idéias simples recebidas da sensação e da reflexão. Pois, observando em nós mesmos que podemos pensar, e que podemos à vontade mover várias partes de nossos corpos que estavam paradas; como, ainda os efeitos produzidos mutuamente pelos corpos naturais, ocorrendo a cada momento aos nossos sentidos, terminamos, portanto, através dessas duas vias, por adquirir a idéia de poder.

9. **Idéia de sucessão.** Além dessas duas há outra idéia que, embora sugerida pelos nossos sentidos, nos é mostrada constantemente em virtude do que ocorre em nossas mentes, ocasionando a idéia de *sucessão*. Se repentinamente nos examinarmos e refletirmos acerca do que em nós mesmos é observável, sempre depararemos com nossas idéias (se estivermos despertos ou com algum pensamento) movendo-se em sucessão, uma indo e a outra voltando sem interrupção.

10. **As idéias simples são os materiais de todo o nosso conhecimento.** Se estas não são todas, penso que, ao menos, constituem as mais notáveis das idéias simples pertencentes à mente, a partir das quais se formam todos os outros conhecimentos, sendo tudo isso fornecido unicamente pelas duas vias já mencionadas: sensação e reflexão.

Que ninguém pense que estas duas fronteiras limitam a expansão da enorme capacidade da mente do homem, cujo vôo vai além das estrelas e não pode ser confinado pelos limites deste mundo; que freqüentemente estende seus pensamentos bem além da mais alta expansão da matéria e faz excursões pelo vazio incompreensível. Admito tudo isso; mas ninguém procure apontar qualquer idéia simples que não tenha recebido de uma daquelas entradas mencionadas, ou alguma idéia complexa que não tenha sido formada dessas simples. Nem será estranho pensar que estas poucas idéias simples serão suficientes para empregar o mais rápido pensamento ou a mais ampla capacidade, e para fornecer os materiais de toda esta variedade de conhecimentos e das variegadas fantasias e opiniões de todos os homens, se considerarmos quantas palavras são formadas em função das inúmeras composições das vinte e quatro letras, ou, indo um passo além, se refletirmos acerca da variedade de combinações que podem ser feitas com apenas uma das duas idéias acima mencionadas, por exemplo, a do número, cujo estoque é inesgotável e realmente infinito; e que campo amplo e imenso somente este algarismo oferece aos matemáticos.

CAPÍTULO IX

Percepção

1. **Percepção da primeira idéia simples de reflexão.** Como a percepção é a primeira faculdade da mente usada por nossas idéias, consiste, assim, na primeira e na mais simples idéia que temos da reflexão, por alguns denominada "pensamento" em geral, embora na língua inglesa pensamento signifique certo tipo de operação da mente sobre suas idéias quando a mente é ativa, em que com certo grau de atenção voluntária pondera acerca de alguma coisa. Isto porque a mente vazia, ou a percepção desprovida de algo, é, geralmente, passiva, não podendo evitar perceber o que realmente percebe.

2. **Apenas a reflexão pode nos dar idéia do que é a percepção.** Cada um saberá melhor o que é a percepção refletindo acerca do que ele mesmo faz, quando vê, ouve, sente, etc., ou pensa, do que mediante qualquer explicação de minha parte. Quem quer que reflita acerca do que se passa em sua mente, não pode omiti-la, e, se não reflete, todas as palavras no mundo não podem levá-lo a ter qualquer noção dela.

3. **Nasce na sensação apenas quando a mente nota a impressão orgânica.** Não existe percepção quando quaisquer alterações ocorridas em nosso corpo não alcançam a mente ou quando quaisquer impressões causadas nas partes externas não são notadas pelas internas. O fogo pode queimar nossos corpos sem outros efeitos do que faz uma acha de lenha, a menos que o movimento se transmita ao cérebro, produzindo na mente a idéia de dor ou o sentimento de calor, que é realmente percepção.

11. **A percepção estabelece a diferença entre animais e vegetais.** Parece-me que é a faculdade da percepção que estabelece a distinção entre o reino animal e as partes inferiores da natureza. Apesar de vários vegetais terem certos graus de movimento, e, devido à influência diversa de outros corpos sobre eles, rapidamente alterarem suas figuras e movimentos, formulo deste modo a denominção de plantas sensitivas, por ser um movimento de certo modo semelhante ao que ocorre com os animais devido à sensação. Ainda assim, suponho que tudo é puro *mecanismo,* sendo produzido do mesmo modo que o movimentar da espiga, pela insinuação das partículas de umidade, ou o encurtamento da corda, pela infusão da água. Tudo isto ocorre sem qualquer sensação no sujeito, ou tendo ou recebendo alguma idéia.

15. **A percepção é a entrada de todos os materiais do conhecimento.** Sendo a percepção o *primeiro* passo e grau na direção do conhecimento e a entrada de todos os seus materiais, implica que se alguma pessoa, ou outra criatura qualquer, estiver provida de menos sentidos, são poucas e embaçadas as impressões que deixam suas marcas nela, e

são tanto mais embaçadas quanto as faculdades por ela utilizadas, permanecendo, deste modo, bem distante do conhecimento descoberto por outras pessoas. Estando isto, porém, diversificado em graus (como pode ser percebido entre os homens), certamente não pode ser descoberto em variadas espécies de animais, menos ainda em seus indivíduos particulares. É-me suficiente apenas ter anotado aqui: a percepção é a primeira operação de todas as nossas faculdades intelectuais e a entrada de todo conhecimento em nossas mentes. E estou disposto a imaginar que é a percepção, em seu menor grau, que estabelece os limites entre os animais e as escalas inferiores das outras criaturas. Menciono isto de passagem e apenas como minha conjetura, sendo indiferente para o assunto em pauta o meio pelo qual isto será determinado pelo sábio.

Capítulo X

Retenção

1. **Contemplação.** A mente realiza outros progressos na direção do conhecimento através da faculdade que denominamos *retenção,* ou manutenção, das idéias simples recebidas da sensação ou da reflexão. Isto ocorre de dois modos.

Primeiro, mantendo por certo tempo a idéia que foi introduzida realmente sob a visão, mediante o que se denomina *contemplação.*

2. **Memória.** O outro modo de retenção consiste no poder de reviver em nossas mentes aquelas idéias que, após serem impressas, desapareceram, ou parecem ter sido postas de lado, longe da visão. Isto é feito ao imaginarmos calor ou luz, amarelo ou doce, estando o objeto removido. Constitui nisso a *memória,* que se assemelha a um armazém de idéias. Portanto, sendo a mente humana limitada a ponto de ser incapaz de manter ao mesmo tempo muitas idéias sob a vista e observação, mostrou-se necessário um depósito para preservar aquelas idéias que, em outra oportunidade, podem ser usadas. Contudo, nossas *idéias* são apenas percepções presentes na mente, deixando de ser algo quando não são percebidas. A conservação de nossas idéias no depósito da memória nada mais significa do que isto: em vários casos a mente tem poder para reviver percepções que certa vez lhe pertenceram, acrescentando-se, assim, a percepções tidas por ela anteriormente. Com este sentido é que se diz que as idéias estão em nossas memórias quando, certamente, não estão em parte alguma, significando com isso apenas a habilidade da mente para revê-las, como se as pintasse novamente por si mesma, embora algumas com mais e outras com menos dificuldade, algumas mais vívidas e outras mais obscuras. Deste modo, pela assistência desta faculdade, somos informados da posse de todas estas idéias em nossos entendimentos, que, embora não a contemplemos realmente, *podemos* produzir a visão, fazendo-as aparecer novamente e tornando-as objetos de nossos pensamentos, sem o auxílio daquelas qualidades sensíveis que inicialmente as imprimiram lá.

3. **Atenção, repetição, prazer e dor, idéias fixas.** A atenção e a repetição ajudam bastante para fixar quaisquer idéias na memória. As idéias, porém, que na realidade marcam inicialmente as impressões de modo profundo e permanente, são as que vêm acompanhadas pela dor e prazer. Uma vez que a principal tarefa dos sentidos consiste em fazer-nos observar tudo o que causa mágoa ou proveito ao corpo, coube à natureza ordenar com sabedoria, como foi mostrado, que a apreensão de várias idéias deve ser acompanhada pela dor, preenchendo, desta maneira, o espaço para a ponderação e raciocínio nas crianças; e, agindo mais depressa do que a ponderação nos adultos, faz com que tanto o velho como o jovem evitem objetos dolorosos com a rapidez necessária para a sua preservação, fixando na memória de ambos uma advertência para o futuro.

7. **A recordação da mente é freqüentemente ativa.** Nesta percepção secundária, como podemos denominá-la, ou no ato de rever as idéias localizadas na memória, com freqüência a mente não é meramente passiva, dependendo, às vezes, o aparecimento destas imagens adormecidas da *vontade*. A mente com freqüência aplica-se na busca de alguma idéia escondida convergindo para ela como se fosse o olho da alma, embora por vezes surjam também em nossas mentes de livre vontade, e se revelem ao nosso entendimento, sendo outras vezes despertadas e lançadas de suas celas escuras à luz do dia por paixões turbulentas e tempestuosas, fazendo com que nossos afetos tragam idéias para nossa memória, sem o que permaneceriam silenciosas e olvidadas. Cabe ainda observar, com respeito às idéias situadas na memória e revividas ocasionalmente pela mente, que não se trata apenas (como a palavra *reviver* compreende) de supor que nenhuma delas é nova, como ainda que a mente as examina como se fosse uma impressão anterior, renovando sua familiaridade com elas do mesmo modo que com as idéias conhecidas anteriormente. Deste modo, embora as idéias impressas anteriormente nem sempre estejam todas visíveis, pelo ato de recordá-las tornam-se de novo reconhecidas como tinham sido impressas anteriormente, isto é, visíveis e examinadas pelo entendimento.

8. **Dois defeitos da memória: esquecimento e lentidão.** Numa criatura com intelecto, a necessidade da memória equivale à da percepção. Sua importância é tamanha que, quando não existe, as nossas outras faculdades em certa medida são inúteis. Não poderíamos, então, transpor os objetos presentes se nossos pensamentos, raciocínios e conhecimentos não fossem auxiliados pela memória, especialmente quando apresenta dois defeitos:

Primeiro, esquece completamente da idéia, a ponto de ocasionar uma perfeita ignorância. De fato, como nada podemos conhecer se nos faltar a idéia, vivemos em perfeita ignorância quando for esquecida.

Segundo, quando a memória se move lentamente e deixa de recorrer às idéias armazenadas em seu depósito, que estão suficientemente prontas para servir a mente em todas as ocasiões. Sendo, porém, a lentidão em grau muito alto, implica estupidez, fazendo com que a pessoa com esse defeito não possa usar as idéias lá preservadas, pois, embora ao seu alcance, não lhe podem servir para muita coisa, porque não são solicitadas nos momentos indicados. Perdendo, assim, a oportunidade de recorrer às idéias de sua mente, que poderiam gradualmente servi-lo, esta pessoa obtusa não é mais feliz na obtenção de conhecimento do que alguém perfeitamente ignorante. Consiste, portanto, a função da memória em fornecer à mente estas idéias adormecidas, quando solicitadas, tendo-as à mão em todas as ocasiões, resultando disso o que denominamos invenção, fantasia e vivacidade.

CAPÍTULO XI

O discernimento e outras operações da mente

1. **Nenhum conhecimento sem discernimento.** Outra faculdade de nossa mente, que devemos considerar, é a de *discernir* e *distinguir* entre sua variedade de idéias. Não basta ter percepção confusa de algo geral. Se a mente não tiver uma distinta percepção dos diferentes objetos e de suas qualidades, será incapaz de alcançar muito conhecimento, embora os corpos que impressionaram nos dominassem como o fazem atualmente, e a mente estivesse pensando continuamente. Decorre da faculdade de distinguir uma coisa da outra a evidência e certeza, ainda que muito gerais, de várias proposições, que passavam por verdades inatas, porque os homens, considerando superficialmente a verdadeira causa pela qual estas proposições merecem assentimento universal, as atribuíram inteiramente às impressões inatas uniformes, as quais, na verdade, dependem do discernimento claro da faculdade da mente, *perceba* ou não que duas idéias se igualem ou se diferenciem. Mais adiante voltaremos a este asunto.

2. **A diferença entre agudez e julgamento.** Não examinarei em qua medida a imperfeição de discriminar acuradamente umas idéias das outras depende tanto da opacidade e falhas dos órgãos dos sentidos ou da necessidade de agudeza, exercício ou atenção no entendimento, como, ainda, da rapidez e precipitação natural de alguns temperamentos. É, contudo, suficiente levar em consideração que esta é uma das operações com que a mente pode refletir ou se observar a si mesma. Com efeito, se esta faculdade revela-se opaca, ou não foi utilizada adequadamente, com o fito de distinguir uma coisa da outra, isso implica marcar nossas noções de modo confuso e fazer de nossa razão e julgamento algo desordenado ou desorientado. Ter idéias na memória ao nosso alcance consiste na vivacidade, ou seja, as idéias não aparecem confusas, mas ela é hábil para distinguir rigorosamente uma coisa da outra, mesmo quando existe apenas uma pequena diferença; isto constitui, em grande medida, a exatidão do julgamento e a clareza da razão, que se observa num homem em relação a outro. Disso decorre, talvez, o motivo desta observação geral: os homens bem dotados em matéria de agudez e memória nem sempre o são de julgamento claro ou razão profunda. Enquanto a *agudez* consiste principalmente na organização das idéias, agrupando-as com rapidez e variedade, onde divisa qualquer semelhança ou congruência, construindo imagens e visões agradáveis na fantasia, o *julgamento,* pelo contrário, situa-se no outro extremo, esmerando-se em separar as idéias entre si devido às suas menores diferenças, evitando equivocar-se por causa de suas similitudes e pela afinidade de tomar uma pela outra. Este procedimento é totalmente oposto à metáfora e à ilusão, sobre as quais se baseia sobremodo o entretenimento e o prazer de agudez, que incidem tão vivamente sobre a fantasia, sendo, portanto, aceita por todos, porque sua beleza aparece à primeira vista e não necessita de esforço do pensamento

para examiná-la do ponto de vista da verdade ou da razão. Sem olhar mais adiante, a mente permanece satisfeita com o agradável da imagem e a alegria da fantasia. Representa uma espécie de afronta pretender examiná-las pelas severas regras daa verdade e da razão, pois não parece que aquela consista em algo que se ajusta nestas com perfeição.

4. **Comparando.** O ato de comparar as idéias entre si, a fim de determinar a extensão, graus, tempo, espaço ou quaisquer outras de suas circunstâncias, consiste em outra operação da mente, sobre a qual decorre a enorme quantidade de idéias abarcadas pela *relação,* cuja discussão será feita adiante, em virtude de sua extensão.

5. **Os brutos comparam imperfeitamente.** Não é fácil determinar até onde os seres brutos participam desta faculdade. Imagino que não o fazem em grau muito alto. Apesar de possuírem número suficiente de idéias distintas, ainda assim creio ser prerrogativa do entendimento humano a capacidade de distinguir quaisquer idéias, por percebê-las perfeitamente diferentes e, por conseguinte, como duas idéias, levando-o a julgar e ponderar em que circunstâncias elas podem ser comparadas. Penso, pois, que os seres brutos, quando comparam idéias, não ultrapassam certas circunstâncias sensíveis inerentes aos próprios objetos. Pode-se, ainda, descobrir nos homens outro poder de comparação, que diz respeito às idéias gerais e somente úteis para formar raciocínios abstratos, que, provavelmente, não consiste em prerrogativa dos seres brutos.

6. **Compondo.** Constitui a composição outra operação verificada na mente com respeito às suas idéias, que se processa pela reunião de várias idéias simples adquiridas mediante a sensação e a reflexão e pela sua combinação em complexas. Embora a composição não se revele tanto nas idéias mais complexas, pode compreender também o ato de *ampliar,* que consiste em reunir várias idéias da mesma espécie. Com efeito, adicionando várias unidades chegamos à idéia de uma dúzia, reunindo as idéias de várias medidas alcançamos a de uma milha.

8. **Denominando.** Mediante a repetição de sensações, as crianças fixam idéias em suas memórias e começam gradativamente a aprender o uso de sinais. Ao adquirirem habilidade para aplicar os órgãos da fala e formar sons articulados, começam a usar palavras para transmitir suas idéias a outrem. Às vezes recorrem aos outros para adquirir esses sinais verbais, outras vezes os criam por si mesmas, como o atestam os nomes novos e incomuns dados às coisas pelas crianças quando iniciam a usar a linguagem.

9. **Abstração.** As palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas idéias internas, sendo estas idéias apreendidas das coisas particulares. Se, porém, cada idéia particular que apreendemos devesse ter um nome distinto, os nomes seriam infinitos. Para que isto seja evitado, a mente transforma as idéias particulares recebidas de objetos particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como tempo, espaço ou quaisquer outras idéias concomitantes. Denomina-se a isso *abstração,* e é através dela que as idéias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas idéias abstratas. São estas, precisamente, aparências vazias da mente, sem se averiguar como, de onde e se são apreendidas com

outras, que o entendimento armazena (com denominações gerais que lhes são anexadas), e servem de padrão para organizar as existências reais em classes, desde que se conformem a esses padrões e possam receber uma denominação adequada. Deste modo, sendo observada hoje a mesma cor no giz ou na neve, cor que foi apreendida ontem, pela mente, do leite, e levando apenas esta aparência em conta, o entendimento a transforma no representativo de toda esta espécie, designada pela palavra *brancura,* cujo som significa a mesma qualidade em qualquer parte que possa ser imaginada ou encontrada, fazendo destes universais tanto idéias como termos.

14. **Método utilizado nesta explicação das faculdades.** Penso que são estas as primeiras faculdades e operações da mente utilizadas pelo entendimento. Embora sejam exercidas com respeito a todas as idéias, os exemplos que empreguei acima referem-se principalmente às idéias simples, acrescidos da explicação destas faculdades da mente acerca das idéias simples. Abordei-as antes das complexas pelas seguintes razões:
Primeiro, sendo várias destas faculdades exercidas principalmente no início com respeito às idéias simples, poderíamos, segundo a natureza deste método ordinário, traçá-las e descobri-las em seu nascimento, progresso e gradual aperfeiçoamento.
Segundo, observando como as faculdades da mente operam em relação às idéias simples, usualmente bem mais claras para a maioria das mentes humanas, devemos antes examinar e entender como a mente extrai, denomina, compara e exercita em suas outras operações com as complexas, em que nos encontramos mais expostos ao erro.
Terceiro, porque as próprias operações da mente acerca das idéias recebidas das sensações formam por si mesmas, quando refletem sobre elas, outra série de idéias devidas a outra fonte do conhecimento que denomino de reflexão, portanto, adequada para ser examinada depois das idéias simples da sensação. Os atos de compor, comparar, abstrair, etc., aos quais me referi há pouco, serão amplamente discutidos em outras passagens.

15. **O verdadeiro começo do conhecimento humano.** Penso que este breve relato mostra a verdadeira *história do início do conhecimento humano,* a saber, como a mente apreende seus primeiros objetos, quais os passos que a fazem progredir com base na provisão e armazenamento dessas idéias, a partir das quais todo conhecimento de que é capaz pode ser modelado; por conseguinte, devo recorrer à experiência e observação para verificar se estou correto: a melhor maneira para atingir a verdade consiste em examinar de que modo as coisas realmente são, e não concluir o que são segundo imaginamos ou fomos ensinados por outrem a imaginar.

16. **Apelo à experiência.** Esta é, na verdade, a única via que pude descobrir como adequada para levar as *idéias das coisas* ao entendimento. Se outros homens possuem idéias inatas, ou princípios incutidos, têm motivos para usufruírem deles; se estiverem certos disso, não será possível a outrem negar-lhes a vantagem que têm sobre seus semelhantes. Apenas posso me manifestar acerca do que desvendo em mim mesmo, que está de acordo com aquelas noções, pois, examinando o desenvolvimento completo dos homens em suas várias idades, países e educação, parece que dependem das bases por mim colocadas e correspondem ao método em todos os seus aspectos e graus.

17. **Quarto escuro.** Não me cabe ensinar, mas investigar; portanto, posso apenas de novo admitir que as sensações externas e internas são as únicas passagens descobertas do conhecimento para chegar ao entendimento. Somente essas, no que me foi dado descobrir, são janelas pelas quais a luz é introduzida no *quarto escuro.* Parece-me que o

entendimento não difere muito de um armário totalmente vedado contra a luz, com apenas algumas pequenas aberturas que permitem a entrada de imagens visíveis externas, ou idéias de coisas externas. Se as imagens introduzidas ficassem neste quarto escuro e permanecessem de tal forma ordenadas para serem ocasionalmente descobertas, seria bastante semelhante ao entendimento do homem em relação a todos os objetos visíveis e a suas idéias.

São estas as minhas conjeturas acerca dos meios pelos quais o entendimento apreende e retém idéias simples, assim como seus modos e outras operações a respeito delas.

Examinarei algumas dessas idéias simples e seus modos com mais pormenores.

CAPÍTULO XII

As idéias complexas

1. **Formadas pela mente das [idéias] simples.** Consideramos, até aqui, as idéias apreendidas passivamente pela mente, ou seja, as idéias simples introduzidas pela sensação e reflexão já mencionadas, sem as quais a mente não pode, por si mesma, formar e/ou ter nenhuma idéia. Como, porém, a mente permanece completamente passiva ao receber todas as idéias simples, de tal modo se esforça por si mesma em vários atos a respeito das idéias simples, estas são vistas como materiais e fundamentos do restante e formando as outras. Os atos pelos quais a mente exerce seu poder sobre suas idéias simples se reduzem principalmente aos três seguintes: 1. Combinando várias idéias simples para formar uma composta, originando, assim, todas as *idéias complexas;* 2. Reunindo duas idéias (simples ou complexas), e regulando-as reciprocamente a fim de ter imediatamente uma visão delas, sem, contudo, unificá-las numa, obtendo por este meio todas as suas *idéias de relações;* e 3. Separando-as de todas as outras idéias que lhes estão incorporadas em sua existência real mediante a abstração; deste modo a mente forma todas as suas *idéias gerais.* Tudo isto mostra que o poder do homem com seus meios de operação se iguala nos mundos material e intelectual. Sendo os materiais de ambos os sujeitos relativos ao seu poder de construir ou de destruir, cabe ao homem uni-los ou colocá-los em reciprocidade ou separá-los totalmente. Iniciarei por considerar as idéias complexas, abordando as outras em seu devido lugar. Podemos observar que as idéias simples existem unidas em várias combinações, tendo, deste modo, a mente poder para considerar várias delas reunidas numa única idéia, não apenas como se acham unidas nos objetos externos, mas como elas se acham por si mesmas unidas. As idéias formadas pela reunião de várias simples denominam-se *complexas,* tais como beleza, gratidão, homem, exército, universo. Embora complicada por várias idéias simples, ou idéias complexas formadas de simples, quando a mente deseja pode considerá-las cada uma por si mesma, como uma coisa inteira e designada por um nome.

2. **Formadas voluntariamente.** Mediante esta faculdade de repetir e unir suas idéias, a mente revela grande poder para variar e multiplicar os objetos de seus pensamentos de modo infinito e muito além do que lhe foi fornecido pela sensação ou reflexão, embora tudo isto continue limitado pelas idéias simples recebidas daquelas duas fontes e que constituem os materiais fundamentais para posteriores composições. Desde que todas as idéias simples derivam das próprias coisas, a mente não *pode* retirar delas nada mais do que lhe foi sugerido. Não pode obter outras idéias das qualidades sensíveis além das que lhe são transmitidas do exterior pelos sentidos, nem quaisquer idéias derivadas de operações de espécie diversa da substância pensante que se encontra em si mesma. Tendo, contudo, adquirido as idéias simples, a mente deixa de se limitar pela mera observação do que lhe é oferecido externamente, passando, mediante seu próprio poder, a reunir as idéias que possui para formar idéias complexas originais, pois jamais foram recebidas assim unidas.

3. **As idéias complexas, ou são modos e substâncias, ou relações.** Por mais que as idéias complexas sejam compostas e decompostas, embora seu número seja infinito e sua variedade ilimitada, por meio das quais se preenchem e entretêm os pensamentos humanos, não obstante isso, penso que podem ser reduzidas a estes três tipos: 1. Modos; 2. Substâncias; 3. Relações.

4. **Idéias de modos.** Primeiro, denomino *modos* as idéias complexas que, embora compostas, não contêm em si a suposição de que podem subsistir por si mesmas, mas são consideradas como dependentes, ou atributos das substâncias, tais como as idéias expressas pelas palavras triângulo, gratidão, assassínio, etc. Desculpo-me por usar a palavra modo com sentido bem diverso de seu significado ordinário, mas isto é inevitável em raciocínios divergentes das noções ordinariamente recebidas, quer por criar palavras novas, quer por usar palavras antigas com significado de certo modo novo, sendo, no presente caso, a última alternativa talvez a mais tolerável.

5. **Modos simples e mistos das idéias simples.** Há dois tipos desses *modos* que merecem consideração à parte:

Primeiro, alguns são apenas variações ou diferentes combinações da mesma idéia simples, sem mistura de outra qualquer, como uma dúzia, ou a contagem, que não é outra coisa senão idéias de muitas unidades distintas somadas, os quais denomino *modos simples* por estarem contidos nos limites de uma idéia simples.

Segundo, há outros compostos de idéias simples de vários tipos, reunidas para formar uma complexa, por exemplo, beleza, que consiste de certa composição de cor e figura, causando deleite para o espectador; ou, então, o roubo, que é a oportunidade oculta de possuir algo sem o consentimento do proprietário. Tais idéias, evidentemente, resultam da combinação de diversas idéias de vários tipos, por isso as denomino *modos mistos*.

6. **Idéias de substâncias, singulares ou coletivas.** Segundo, as idéias de *substâncias* consistem em combinações de idéias simples assumidas para representar distintas coisas *particulares* e que subsistem por si mesmas, sendo a suposta e confusa idéia de substância, tal como é, sempre a primeira e principal. Deste modo, se acrescentamos à substância a idéia simples de uma certa cor opaca e esbranquiçada, com certo peso, dureza, ductilidade e fusibilidade, obtemos a idéia do chumbo; combinando a idéia de certo tipo de figura, dotada com os poderes de movimento, pensamento e raciocínio, e sendo tudo isso acrescido à substância, tem-se a idéia comum de homem. Decorrem igualmente destas substâncias dois tipos de idéias: uma diz respeito às substâncias *singulares,* que existem separadamente, tais como um homem ou um carneiro; ao passo que a outra se refere a várias dessas idéias reunidas, como, por exemplo, exército de homens, ou rebanho de carneiros, ocasionando idéias *coletivas* de várias substâncias, a tal ponto unidas que cada uma delas se iguala à idéia singular do homem ou da unidade.

7. **Idéias de relação.** Terceiro, o último tipo de idéias complexas denomina-se *relação,* que consiste na consideração e comparação de uma idéia com outra.

Abordaremos seus vários tipos ordenadamente.

8. **As idéias mais abstrusas que temos derivam todas de duas fontes.** Se descrevermos o progresso de nossas mentes e observarmos atentamente como repetem, somam

e unem suas idéias simples recebidas da sensação ou da reflexão, verificaremos que ultrapassam o que, à primeira vista, havíamos imaginado. Se examinarmos cuidadosamente as fontes originais de nossas noções, descobriremos, julgo eu, que *mesmo as mais abstrusas idéias* delas derivam, por mais remotas que possam parecer do sentido, ou de quaisquer operações de nossas próprias mentes, pois são somente as que o entendimento forma para si mesmo, repetindo e reunindo idéias que obteve mediante os objetos do sentido ou por suas próprias operações acerca deles; deste modo, mesmo essas grandes e abstratas idéias derivam da sensação ou da reflexão, não sendo outra coisa o que a mente pode e obtém através do ordinário uso de suas próprias faculdades, empregadas a respeito das idéias recebidas dos objetos do sentido, ou das operações observadas por ela e, em si mesma, a respeito de suas idéias.

Tudo isso será mostrado mediante nossas idéias de espaço, tempo, infinito e outras mais que parecem muito distantes daquelas origens.

CAPÍTULO XIII

Idéias complexas dos modos simples: primeiramente, modos simples da idéia de espaço

1. **Modos simples das idéias simples.** Embora na parte anterior eu tenha freqüentemente mencionado idéias simples, que são realmente os materiais de todo o nosso conhecimento, abordei-as antes tendo em vista como se introduzem à mente do que como se diferenciam de outras mais complexas; portanto, não seria impróprio rever algumas delas sob essa perspectiva, examinando as diferentes modificações da *mesma* idéia descoberta pela mente nas coisas existentes, ou que é hábil para formar por si mesma, sem o auxílio de qualquer objeto extrínseco ou de qualquer sugestão externa.

Essas modificações de *uma* idéia simples qualquer (que, dissemos, se denominam *modos simples)* são perfeitamente diferenciáveis e idéias distintas na mente, como as de maior distância ou contradição. Embora a idéia de dois seja distinta da de um, como o azulado do quente, ou qualquer uma delas de um número qualquer, formam-se tão-somente desta idéia simples de unidade repetida, e repetições desse tipo somadas formam os distintos modos simples de uma dúzia, uma grosa, um milhão.

2. **Idéia de espaço.** Começarei pela idéia simples de *espaço*. Mostrei acima (capítulo V) que adquirimos a idéia de espaço tanto pela nossa visão como pelo tato. Como isso é bastante evidente, julgo desnecessário provar que os homens percebem pela visão certa distância entre corpos de cores diferentes, ou entre as partes do mesmo corpo, do mesmo modo que vêem as próprias cores e podem obviamente senti-las no escuro pelo sentido do tato.

3. **Espaço e extensão.** Considerando o espaço apenas como um comprimento entre dois seres quaisquer, sem considerar nenhuma outra coisa entre eles, tem-se o que se designa por *distância:* quando vista como comprimento, largura e espessura, penso que pode ser denominada *capacidade* (o termo *extensão* lhe é usualmente aplicado de qualquer modo que seja considerada).

4. **Imensidade.** Cada distância diferente é uma modificação diferente de *espaço*, sendo cada idéia de qualquer distância diferente, ou espaço, um *modo simples* dessa idéia. Pelo uso e costume de medir, os homens firmam em suas mentes as idéias de certos comprimentos fixos, tais como polegada, pé, jarda, braça, milha, diâmetro da Terra, e assim por diante, que são inúmeras idéias diferentes formadas apenas da de espaço. Quando quaisquer desses comprimentos fixos ou medidas do espaço tornam-se familiares aos pensamentos dos homens, estes podem mentalmente repeti-los o número de vezes que quiserem, sem lhes misturar ou juntar a idéia do corpo, ou de qualquer outra coisa, formando para si mesmos as idéias de extensão, quadrado, ou pés cúbicos, jardas ou bra-

çadas, situadas entre os corpos do universo, ou também muito além das últimas fronteiras de todos os corpos; e, por somar um ao outro, ampliam suas idéias de espaço tanto quanto lhes agradem. Pelo poder de repetir ou duplicar qualquer idéia que temos de qualquer distância e de somá-la à anterior tantas vezes quantas queiramos, sem jamais sermos hábeis de chegar a um ponto final ou limite, e de ampliá-la tanto quanto queiramos, adquirimos a idéia de *imensidade.*

5. **Figura.** Há outra modificação dessa idéia que não é outra coisa senão a relação existente entre as partes do término da extensão, ou espaço circunscrito. O tato descobre isso nos corpos sensíveis cujas extremidades estão ao nosso alcance; e o olho apreende nos corpos e cores, cujos limites estão ao alcance de sua vista. Observando como as extremidades terminam, quer em linhas retas que se encontram em ângulos discerníveis, quer em linhas curvas em que nenhum ângulo pode ser percebido, e considerando-as como se relacionam entre si, em todas as partes das extremidades de qualquer corpo ou espaço, obtemos a idéia que denominamos *figura,* que oferece à mente uma variedade infinita. Isto tendo em vista que, além do vasto número de figuras diferentes que realmente existem, nas massas coerentes da matéria, o estoque que a mente possui é praticamente inesgotável, tanto por variar a idéia de espaço para formar novas composições como por repetir suas prórias idéias para reuni-las ao seu agrado, podendo, deste modo, multiplicar suas figuras *in infinitum.*

7. **Lugar.** Outra idéia, neste tópico, pertencente a esta categoria é a designada *lugar.* Como no espaço simples consideramos a relação de distância entre dois corpos ou pontos quaisquer, consideramos igualmente nossa idéia de lugar como a relação de distância entre qualquer coisa, e dois ou mais pontos quaisquer, mantendo a mesma distância um do outro e visto como se estivesse em repouso. Quando deparamos com algo tendo hoje a mesma distância de ontem, de um ou mais pontos sem terem modificado a distância entre si, comparando-os entre si afirmamos que tudo isso se manteve no mesmo lugar. Se, porém, sua distância se alterou sensivelmente em algum desses pontos, dizemos que modificou de lugar, embora, falando vulgarmente acerca da noção comum de lugar, nem sempre observemos com precisão a distância específica desses pontos, mas sim de maiores porções dos objetos sensíveis, sobre os quais consideramos a coisa situada em relação à distância que nos permite observar.

11. **A extensão e o corpo não se igualam.** Certas pessoas querem nos persuadir de que corpo e extensão são a mesma coisa, seja por modificarem o significado das palavras (não os julgaria capazes disso, pois condenaram severamente a filosofia de outrem, porque estabelecida com significado bastante incerto), seja pela obscuridade enganadora de termos duvidosos ou sem significado. Se, contudo, entendem por corpo e extensão o mesmo que outras pessoas, a saber, o corpo como algo sólido e extenso, cujas partes são separáveis e móveis de diferentes maneiras, e a *extensão* apenas como o espaço situado entre as extremidades dessas partes sólidas coerentes, que é ocupado por elas, julgo que confundem entre si idéias bem diferentes. Peço, portanto, para cada um verificar em seu próprio pensamento se a idéia de espaço não é tão distinta da de solidez como o é da idéia de cor vermelha. Certamente, solidez não pode existir sem extensão, *nem pode a cor* vermelha existir sem extensão, mas isto não impede que sejam idéias distintas. Muitas idéias exigem outras, por serem necessárias à sua existência ou concepção, e apesar disso perduram como idéias bem distintas. O movimento não pode ser, nem ser concebido, sem

o espaço, embora o movimento não seja espaço, nem o espaço seja movimento; o espaço pode existir sem ele, e os dois são idéias bem distintas, e julgo que o mesmo ocorre com as idéias de espaço e solidez. Solidez consiste numa idéia inseparável do corpo, dependendo dele o preenchimento do espaço, seu contato, impulso e comunicação do movimento sob impulso. E se esta é uma razão para provar que o espírito é diverso do corpo, porque o pensamento não inclui nele a idéia de extensão, suponho que semelhante razão será igualmente válida para provar que o espaço não é o corpo porque a idéia de solidez não está nele incluída, sendo, por conseguinte, *espaço* e *solidez* idéias tão distintas como *pensamento* e *extensão* e inteiramente separáveis uma da outra pela mente. É evidente que corpo e extensão são duas idéias distintas pelo seguinte:

12. **Extensão não é solidez.** Primeiro, extensão não inclui solidez, nem resistência ao movimento do corpo, como sucede com os corpos.

13. **As partes do espaço são inseparáveis do ponto de vista real e mental.** Segundo, as partes do espaço puro são inseparáveis uma da outra porque a continuidade não pode ser separada tanto do ponto de vista real como mental. Pediria a alguém que removesse uma parcela do espaço da outra, e que o fizesse igualmente no pensamento. Penso que dividir e separar consistem, realmente, em remover umas partes das outras para formar duas superfícies onde antes havia continuidade; dividir mentalmente consiste em formar na mente duas superfícies onde antes havia continuidade, considerando-as separadas entre si, o que apenas pode ser feito em coisas supostas pela mente como capazes de serem separadas; e separação consiste na aquisição de novas superfícies distintas que antes não possuíam, mas capazes de obtê-las. Julgo, porém, que nenhum destes meios de separação, seja real, seja mental, é compatível com o espaço puro.

14. **As partes do espaço são imóveis.** Terceiro, as partes do espaço puro são imóveis, em virtude de sua inseparabilidade, pois, o movimento nada sendo senão a mudança de distância entre duas coisas quaisquer, isto não pode ocorrer entre partes que são inseparáveis; por conseguinte, necessariamente se encontram em reciprocidade e em repouso perpétuo.

Desta maneira, determinada idéia de espaço simples distingue-se clara e suficientemente do corpo, desde que suas partes sejam inseparáveis, imóveis e sem resistência ao movimento do corpo.

Capítulo XIV

Idéia de duração e seus modos simples

1. **Duração é extensão passageira.** Há outro tipo de distância, ou comprimento, cuja idéia não apreendemos das partes permanentes do espaço, mas das passageiras e perpetuamente perecíveis partes da sucessão. Denominamos isso *duração,* ou seja, os modos simples que comportam quaisquer comprimentos diferentes dela e cujas idéias distintas são *horas, dias, anos,* etc., *tempo* e *eternidade.*

3. **Natureza e origem da idéia de duração.** Para entender *tempo* e *eternidade* corretamente, devemos considerar com atenção a idéia que temos da *duração* e como a obtemos. Para quem observa o que se passa em sua própria mente enquanto estiver acordado, é evidente a constatação de uma seqüência de idéias que se sucedem constantemente em seu entendimento. A reflexão acerca do aparecimento de umas idéias depois de outras em nossas mentes ocasiona em nós a idéia de *sucessão,* sendo a distância entre quaisquer partes desta sucessão ou entre o aparecimento de duas idéias quaisquer em nossas mentes denominada *duração.* Enquanto pensamos, ou enquanto recebemos sucessivamente várias idéias em nossas mentes, sabemos que existimos; deste modo denominamos existência, ou continuidade de nossa própria existência, qualquer outra coisa que coincide com a sucessão de quaisquer idéias em nossas mentes com nossa própria duração ou qualquer outra coisa coexistindo em nosso pensamento.

4. **Prova de que esta idéia é apreendida através da reflexão acerca da seqüência de nossas idéias.** Parece-me claro que nossas noções de sucessão e duração se originam da reflexão acerca da seqüência de idéias, descobertas umas depois das outras em nossas mentes, ou melhor, não temos percepção de duração senão observando a seqüência de idéias que se sucedem em nossos entendimentos. Parando a sucessão de idéias, pára com ela nossa percepção de duração. Isto pode ser claramente experimentado por cada um por si mesmo, quer durma profundamente, quer uma hora ou um dia, um mês ou um ano, pois a duração das coisas, enquanto a pessoa estiver dormindo ou deixar de pensar, não é de modo algum percebida, perdendo-a totalmente. Parece-lhe que não há qualquer separação entre o momento em que cessa de pensar e o em que começa de novo a pensar. Não duvido que para um homem desperto, se lhe fosse possível manter *apenas uma* idéia na mente, esta seria sem variação e não sucederia às outras, porque sabemos que seu pensamento está intencionalmente fixado numa única coisa, a tal ponto que quase não presta atenção à sucessão de idéias em sua mente, formada pela mais diligente contemplação, desviando de sua atenção boa parte desta duração e pensando que o tempo é mais curto do que é realmente. Se, contudo, o sono une ordinariamente as partes distintas da duração, decorre do fato que durante todo esse tempo não apreendemos nenhuma

sucessão das idéias em nossas mentes. Uma vez que um homem dormindo sonha, faz com que uma variedade de idéias, umas depois das outras, sejam perceptíveis à sua mente, adquirindo no decorrer desse sonho um sentido de duração e de seu comprimento. Torna-se, deste modo, muito claro notar que os homens derivam suas idéias de duração refletindo acerca da seqüência de idéias que observam se sucedendo umas às outras em seus entendimentos, sem o que a percepção alcançada não teria a noção de duração, por mais que se manifestassem no mundo.

6. **A idéia de sucessão não deriva do movimento.** Refletindo, por conseguinte, acerca do aparecimento das várias idéias se sucedendo umas às outras em nosso entendimento, apreendemos a noção de sucessão. Entretanto, se alguém pensar que a formamos apreendendo pelos sentidos a observação do movimento, concordará, talvez, comigo ao observar que o mesmo movimento que produz em sua mente uma idéia de sucessão de modo algum ocasiona nela uma seqüência contínua de idéias distinguíveis. Pois, uma pessoa observando um corpo realmente se movendo não percebe nenhum movimento exceto quando este movimento produz uma passagem constante de idéias sucessivas; por exemplo, uma pessoa retardada no mar pela calmaria, sem visão da terra, pode num dia claro olhar para o sol, mar ou navio durante toda uma hora, sem perceber nenhum movimento em qualquer um deles, embora seja possível que dois deles, ou, talvez, todos tenham se movido bastante durante todo esse tempo. Ao perceber, porém, que um deles se distanciou de outro corpo qualquer, e desde que este movimento ocasiona nele alguma nova idéia, percebe então que ali existe movimento. Enquanto todas as coisas estiverem paradas com respeito a uma pessoa, impossibilitando-a de observar qualquer movimento nesta hora silenciosa, mas não de continuar pensando, perceberá várias idéias de seus próprios pensamentos se manifestarem umas depois de outras em sua mente e, deste modo, observará e constatará a sucessão onde não podia observar movimento.

17. **O tempo é a duração estabelecida pelas medidas.** Apreendida, assim, a idéia de duração, o próximo passo natural da mente consiste em apreender qualquer *medida* desta duração geral, considerando seus diversos comprimentos e as distintas ordens em que várias coisas existem; sem isso, a maior parte de nosso conhecimento seria confusa e considerável porção da história seria inútil. A constatação desta duração estabelecida por certos períodos e marcada por certas medidas ou épocas pode ser, a meu ver, adequadamente denominada *tempo*.

18. **Uma boa medida de tempo consiste em dividir sua duração total em períodos iguais.** Nada é mais necessário na medida de extensão do que a aplicação do padrão ou medida que utilizamos em relação a algo para sabermos sua extensão. Não se pode, contudo, aplicar o mesmo processo com a medida de duração, porque nenhuma das duas partes diferentes da sucessão pode ser somada para ambas se medirem reciprocamente. Sendo uma medida de duração a própria duração, como a de extensão é a própria extensão, não podemos manter por nós mesmos nenhuma imobilidade, medida invariável de duração, constituindo uma constante sucessão transitória, como podemos a respeito de certos comprimentos de extensão, como polegadas, pés, jardas, e assim por diante, demarcadas por parcelas permanentes da matéria. Não há, portanto, nada mais adequado para medir convenientemente o tempo do que dividir o comprimento total de sua duração em parcelas aparentemente iguais, repetindo constantemente os períodos. Mediante estes períodos, são indistinguíveis, ou consideradas como distinguidas e

mensuráveis, as parcelas de duração não compreendidas propriamente pela noção do tempo, como sugerem tais frases: "antes de todo tempo" e "quando o tempo não mais existir".

19. As revoluções do sol e da lua são medidas do tempo apropriadas para a humanidade. Como a diurna e anual revolução do sol tem sido desde o começo da natureza constante, regular e universalmente observável por todos os homens, e suposta reciprocamente igual, tem sido por causa disso utilizada a fim de medir a duração. Estando, porém, a distinção de dias e anos subordinada ao movimento do sol, originou o equívoco de pensar que movimento e duração se medem reciprocamente. Uma vez que os homens, medindo o comprimento do tempo e se habituando com as idéias de minutos, horas, dias, meses, anos, etc., que descobriram por si mesmos, ao pensarem no presente acerca de qualquer menção de tempo ou duração, que todas as parcelas de tempo se mediam através do movimento destes corpos pesados, tornaram-se propensos a confundir tempo e duração, ou, pelo menos, julgaram que existia uma conexão necessária entre eles. Considerando como se fosse de modo uniforme e universalmente observável qualquer aparência periódica constante, ou alteração de idéias, em espaços semelhantes e eqüidistantes de duração, tais intervalos de tempo seriam distinguíveis do mesmo modo que os que foram usados. Supondo-se, portanto, que o sol, que alguns pensaram que era fogo, iluminasse na mesma distância de tempo que aparece agora diariamente ocupando o mesmo meridiano, desaparecendo de novo depois de quase doze horas, e que no espaço de uma revolução anual tivesse sensivelmente aumentado em luminosidade e calor, e, deste modo, de novo descrescesse, estas manifestações regulares não serviriam para medir a distância de duração de tudo quanto fosse lá observado, tanto sem como com movimento? Se as manifestações fossem constantes, observadas universalmente e em períodos eqüidistantes, elas serviriam aos homens para medida de tempo como se o movimento não existisse.

27. Eternidade. Por conseguinte, por meios semelhantes, e pela mesma origem que nos levou à idéia de tempo, obtemos também a idéia que denominamos eternidade. Vale dizer: adquirindo-se as idéias de sucessão e duração, por refletir na sequência de nossas próprias idéias, causadas em nós tanto pelas manifestações naturais das idéias que se apresentam por si mesmas e de modo constante em nossos pensamentos despertos como pelos objetos externos que impressionam sucessivamente nossos sentidos, e, ademais, adquirindo-se das revoluções do sol certas idéias referentes aos comprimentos da duração, podemos, através de nossos pensamentos, acrescentar uns aos outros tais comprimentos de duração tão freqüentemente como queiramos, e aplicá-la, deste modo, adicionada às durações passadas ou futuras. Podemos fazer isto sem limites ou barreiras, procedendo *in infinitum* e aplicando, deste modo, o comprimento do movimento anual do sol à duração, suposta anterior ao sol ou a outro movimento qualquer que por acaso existiu. Tudo isso não é mais difícil ou absurdo do que aplicar minha noção do movimento da sombra de uma hora de hoje sobre o relógio do sol à duração de algo ocorrido ontem à noite, por exemplo, o queimar de uma vela que neste momento se encontra totalmente separada de todo movimento real; e é igualmente impossível que a duração desta chama no período de uma hora ontem à noite coexista com qualquer *movimento que* existe agora, ou existirá para sempre, como qualquer parcela da duração que existia antes do começo do mundo coexistia com o atual movimento do sol. Apesar disso, não impede que de posse da *idéia* do comprimento dos movimentos da sombra no relógio do

sol situada entre as marcas de duas horas, eu possa medir distintamente em meus pensamentos a duração da luz de vela ocorrida ontem à noite, como posso medir a duração de qualquer coisa que atualmente existe; reduzindo-se tudo isso a pensar que, tendo o sol brilhado no mostrador, e movido na mesma velocidade de agora, a sombra no diâmetro teria passado de uma hora-linha para outra enquanto durou a chama da vela.

31. **Origem de nossas idéias de duração e de suas medidas.** Fica, deste modo, claro que apreendemos as idéias de duração e de suas medidas através daquelas duas fontes de todo conhecimento antes mencionadas, isto é, da reflexão e da sensaçãoo, pelos seguintes motivos:

Primeiro, observando como as idéias em nossas mentes revelam-se em constante seqüência, umas desaparecendo e outras começando a aparecer, adquirimos a idéia de *sucessão.*

Segundo, observando a distância existente nas partes dessa sucessão, apreendemos a idéia da *duração.*

Terceiro, observando pela sensação certas manifestações, em certos períodos regulares e aparentemente eqüidistantes, apreendemos as idéias de determinados *comprimentos* ou *medidas de duração,* como minutos, horas, dias, anos, etc.

Quarto, por sermos capazes de repetir mentalmente aquelas medidas de tempo, ou idéias de comprimento estável da duração, de modo tão freqüente como quisermos, imaginamos *duração onde nada realmente perdura ou existe,* e deste modo imaginamos amanhã, ano próximo, ou daqui a sete anos.

Quinto, por sermos capazes de repetir idéias de qualquer comprimento de tempo, tais como um minuto, um ano, ou um século, de modo tão freqüente e como quisermos em nossos pensamentos, a tal ponto que, adicionando uma idéia com as outras, sem terminar esta adição, nem nos aproximando do fim do número, que sempre pode ser aumentado, adquirimos a idéia de *eternidade,* tal como a duração futura e eterna de nossas almas, tanto quanto a eternidade deste Ser infinito, que deve necessariamente sempre ter existido.

Sexto, considerando qualquer parte da duração infinita, demonstrada por medidas periódicas, apreendemos a idéia disso que denominamos *tempo* em geral.

Capítulo XVI

Idéia de número

1. **Número é a idéia mais simples e a mais universal.** Dentre todas as nossas idéias, nenhuma é sugerida à mente por tantos meios, nem existe nenhuma mais simples do que a da unidade, ou o um: não há nela traço de variedade ou de composição, sendo esta idéia acompanhante de todo objeto apreendido pelos nossos sentidos, de toda idéia em nossos entendimentos e de todo pensamento de nossas mentes. Sendo, por conseguinte, a mais profunda para os nossos pensamentos em sua concordância com as outras coisas, pode ser vista como *a mais universal de nossas idéias*. Pois os números se aplicam não só aos homens e anjos, como às ações e pensamentos, enfim, a tudo que existe, ou pode ser imaginado.

2. **Seus modos formados por adição.** Repetindo estas idéias em nossas mentes, e somando estas repetições, apreendemos as idéias *complexas* de seus *modos*. Por exemplo, somando um com um obtemos a idéia complexa de um par; somando doze unidades obtemos a idéia complexa de uma dúzia, e, igualmente, a da contagem, ou de um milhão, ou de outro número qualquer.

3. **Cada modo distinto.** Os *modos simples do número* destacam-se de todos os outros por serem os mais distintos, pois a mínima variação verificada numa unidade torna cada combinação de modo tão claro e diverso da que lhe está mais próxima, como da mais distante, do mesmo modo que dois seres se distinguem de um e de duzentos, e a idéia de dois difere da idéia de três, como a grandeza de toda a terra difere da de uma partícula. A mesma coisa não ocorre nos outros modos simples, por não ser fácil, nem, talvez, nos ser possível distinguir entre duas idéias semelhantes, embora sejam realmente diferentes. Quem tentará desvendar a diferença entre o branco deste papel e desse outro que lhe é de grau imediato, ou formar idéias distintas de qualquer mínimo aumento ocorrido na extensão?

4. **Portanto, as demonstrações por meio de números são as mais exatas.** Como cada modo de número distingue-se com clareza de todos os outros, mesmo os mais próximos entre si, isto leva-me a pensar que as demonstrações por meio de números, se não são mais evidentes e exatas do que as da extensão, não obstante são de uso mais geral e de aplicação mais determinada. Já que as idéias de números são mais exatas e distinguíveis do que as de extensão, cujas igualdades e aumentos não são observados ou medidos facilmente, já que nossos pensamentos não podem abarcar espacialmente uma pequenez determinada e última como a unidade, por conseguinte, a quantidade ou proporção de um aumento qualquer não pode ser descoberta de modo tão claro como no número, em

que, como afirmei, 91 distingue-se tanto de 90 como de 9 000, embora 91 seja o aumento imediato de 90. Não ocorre, porém, o mesmo com a extensão, porque uma coisa qualquer maior do que um pé ou uma polegada não se distingue do padrão de um pé ou de uma polegada, e, entre as linhas que parecem ter o mesmo comprimento, uma pode ser maior que a outra em inumeráveis partes, como, ainda, ninguém pode assinalar um ângulo que será imediatamente maior do que um reto.

CAPÍTULO XVII

Infinidade

1. **Infinidade, em sua intenção original, atribuída ao espaço, duração e número.** Para alguém entender que tipo de idéia se designa com o nome *infinidade,* nada melhor do que mostrar a que a mente atribui imediatamente à infinidade, destacando, a seguir, como a mente a forma.

Parece-me que *finito* e *infinito* devem ser assinalados pela mente como modos de *quantidade* atribuídos primeiramente e em sua designação inicial apenas às coisas dotadas de partes, capazes de aumento ou diminuição mediante adição ou subtração de qualquer parte, por menor que seja, tais como as idéias de espaço, duração e número discutidas no capítulo anterior. Na verdade, não podemos, entretanto, estar seguros de que o poderoso Deus, de quem e para quem são todas as coisas, é incompreensivelmente infinito; apesar disso, quando mediante nossos limitados e fracos pensamentos aplicamos a idéia de infinito a este primeiro e supremo Ser, fazemo-lo, primeiramente, com respeito à sua continuidade e onipresença, e, penso, figurativamente, em relação ao seu poder, sabedoria, bondade e outros atributos, que são propriamente inesgotáveis e incompreensíveis, etc. Quando os denominamos infinitos, não possuímos qualquer idéia desta infinidade, exceto a decorrente da reflexão e imitação da quantidade ou da extensão dos atos ou objetos derivados do poder de Deus, tais como a sabedoria e a bondade, que jamais pode ser suposto por tão grande, e cujos atributos nem sempre ultrapassamos ou excedemos, multiplicando-os em nossos pensamentos até onde quisermos, com toda a infinidade dos números ilimitados. Não pretendo dizer como esses atributos se encontram em Deus, situado, sem dúvida, infinitamente além do alcance de nossas estreitas capacidades e compreendendo em si toda perfeição possível; apenas viso à afirmar em que consiste nosso meio de concebê-los e quais são nossas idéias de sua infinidade.

2. **A idéia de finito apreendida facilmente.** Sendo, portanto, finito e infinito vistos pela mente como *modificações* da expansão e duração, devo considerar a seguir *como a mente os apreende.* Com respeito à idéia de finito, não há grande dificuldade. As óbvias porções da extensão que impressionam nossos sentidos transportam com elas para a mente a idéia de finito, e os períodos ordinários da sucessão — por meio dos quais medimos tempo e duração, como horas, dias e anos — são comprimentos limitados. A dificuldade consiste em saber como apreendemos essas *idéias ilimitadas* de eternidade e imensidade, desde que os objetos com os quais nos relacionamos aparecem muito reduzidos em relação a qualquer aproximação ou proporção desta grandeza.

3. **Como apreendemos a idéia de infinidade.** Quem possui uma idéia de qualquer comprimento fixo de espaço, por exemplo, um pé, descobre que pode repetir essa idéia

somando-a à anterior para formar a idéia de dois pés, que, acrescida de uma terceira, forma a de três pés, e asssim por diante, sem jamais terminar essas adições, seja da mesma idéia de um pé, ou, se lhe agradar, duplicá-la, seja outra idéia qualquer que possui de certo comprimento, como uma milha, ou o diâmetro da Terra, ou do *orbis magnus;* seja qual for a que escolha, e quão freqüentemente a dobre, ou de algum outro modo a multiplique, descobrirá que, após ter dado continuidade a esta duplicação em seus pensamentos, e ampliando suas idéias tanto quanto lhe agradar, não tem motivo para terminar, não se encontra nem um pingo mais próximo do fim dessa adição, do mesmo modo que não teve quando a começou; o poder para aumentar sua idéia de espaço mediante outras adições permanece o mesmo, apreendendo, deste modo, a idéia do espaço infinito.

4. **Nossa idéia de espaço ilimitado.** Julgo ser este o meio pelo qual a mente apreende a *idéia* do espaço infinito. Consiste em análise bem diversa averiguar se a mente possui a idéia desses espaços ilimitados *realmente existindo* pelo fato de nossas idéias não serem provas da existência das coisas; apesar disso, já que deparamos com isso em nosso caminho, suponho podermos afirmar que somos *aptos a pensar* o próprio espaço realmente ilimitado, ao que somos naturalmente induzidos pela imaginação à idéia da própria expansão do espaço. Sendo isso considerado por nós, seja como extensão do corpo, seja como existindo por si mesmo, sem nenhuma matéria sólida o erguendo (acerca desse espaço vazio não possuímos apenas a idéia, como ainda sua existência necessária, segundo penso ter provado com o movimento do corpo), há uma impossibilidade de que a mente seja hábil para descobrir ou supor a idéia do espaço com um fim, ou ser impedida em qualquer parte de continuar a se desenvolver nesse espaço, por mais que estenda seus pensamentos. Nenhuma barreira formada pelo corpo, mesmo de paredes impenetráveis, está longe de oferecer um obstáculo à mente em seus posteriores desenvolvimentos no espaço e na extensão, sendo isto facilitado e ampliado. Embora não se saiba onde este corpo alcança, ninguém pode duvidar de sua extensão. Quando alcançamos a extremidade suprema do corpo, o que se encontra lá e que pode pôr um fim, convencendo a mente de que se trata do fim do espaço, embora perceba que não o é? Mais ainda, e quando está convencida de que o próprio corpo pode ser a isso induzido? Desde que o corpo, para se movimentar, necessita da existência de um espaço vazio, embora muito pequeno, situado entre os corpos, sendo possível ao corpo mover-se através deste espaço vazio; mais ainda, é impossível que qualquer partícula da matéria se mova se não existir espaço vazio; semelhante possibilidade dos corpos penetrando num espaço vazio, muito além das altas fronteiras do corpo, tanto quanto num espaço vazio disseminado entre os corpos, fará com que permaneça sempre clara e evidente a idéia de um espaço puro vazio, seja nos limites ou além dos limites de todos os corpos, permanecendo exatamente a mesma, não diferindo em natureza, embora em grandeza, sem que haja lá algo que impeça o corpo de se mover. De modo que, seja onde for que a mente se situe mediante qualquer pensamento, entre ou distante de todos os corpos, pode, com base nesta idéia uniforme de espaço, mover sem deparar com nenhum obstáculo ou com um fim, concluindo, necessariamente, que, por sua própria natureza e idéia de cada aspecto do espaço, é realmente infinita.

5. **Do mesmo modo a duração.** Como, pelo poder que encontramos em nós mesmos de repetir, tão freqüentemente como quisermos, qualquer idéia de espaço, apreendemos a idéia de *imensidade,* e, igualmente, por sermos capazes de repetir a idéia de qualquer comprimento de duração que temos em nossas mentes, com toda a adição sem fim de nú-

meros, apreendemos a idéia de *eternidade*. Visto que divisamos em nós mesmos que não podemos pôr um fim a tais idéias repetidas, não podemos chegar ao fim do número, o que é por todos percebido. Consiste, porém, novamente em outra questão, diversa da de termos uma *idéia* de eternidade, saber se há *qualquer ser real* cuja duração tem sido eterna. Para isso, digo, quem considera algo agora existente deve necessariamente chegar a algo eterno. Referi-me, todavia, a isso em outro lugar; não direi mais nada a este respeito, e procederei fazendo mais algumas considerações acerca de nossa idéia de infinidade.

7. **Diferença entre infinidade do espaço e espaço infinito.** Embora nossa idéia de infinidade nasça da contemplação da quantidade e do infinito aumento que a mente é capaz de fazer da quantidade, pelas adições repetidas das parcelas que lhe agradarem; apesar disso, suponho que geramos grande confusão em nossos pensamentos quando juntamos infinidade a qualquer suposta idéia de quantidade que a mente pensa possuir, tais como o discurso ou a razão acerca de uma quantidade infinita, um espaço infinito ou uma duração infinita. Enquanto nossa idéia de infinidade consiste, a meu ver, numa idéia em *crescimento infinito,* a idéia de qualquer quantidade existente na mente, sendo por sua vez *terminada* nessa idéia (pois, sendo isso tão grande como se queira, não pode ser maior do que é), adicionar infinidade a isso implica regular uma medida-padrão a uma grandeza crescente; portanto, penso que não se trata de sutileza insignificante quando afirmo que temos de distinguir cuidadosamente entre a idéia da infinidade do espaço e a idéia do espaço infinito. A primeira não é nada mais do que a suposta progressão infinita da mente, com base nas idéias repetidas do espaço; para ter-se, contudo, atualmente na mente a idéia do espaço infinito, supõe-se a mente já transbordada, e tem-se de fato uma visão de *todas* as idéias repetidas de espaço, cuja repetição sem fim nunca pode representá-la totalmente, o que implica uma evidente contradição.

8. **Não temos idéia do espaço infinito.** Isto, talvez, pareça um pouco mais evidente se nos basearmos nos números. A infinidade de números, cuja adição é percebida sem fim por todos, facilmente se manifestará para quem refletir sobre isso. Por mais clara, porém, que seja esta idéia da infinidade do número, não há nada ainda mais evidente do que o absurdo da idéia real de um número infinito. Sejam quais forem as idéias *positivas* que temos em nossas mentes de qualquer espaço, duração ou número, por maiores que sejam, continuam sendo finitas. Quando, no entanto, supomos um resíduo inesgotável, do qual removemos todas as barreiras, e sobre o qual propiciamos à mente uma progressão infinita do pensamento, sem nunca completar a idéia, apreendemos nossa idéia de infinidade. Embora pareça ser bem clara quando a consideramos sem mais nada exceto a negação de um fim, não o é, porém, quando formamos em nossas mentes a idéia de um espaço infinito ou duração, ocasionando uma idéia muito confusa e obscura, porque formada de duas partes bem diferentes, senão inconsistentes. Com efeito, se uma pessoa formar em sua mente uma idéia de qualquer espaço ou número tão grande quanto queira, é evidente que a mente *pára e termina* nesta idéia, oposta à idéia de infinidade, *que consiste numa suposta progressão infinita.* Penso, portanto, que ficamos de tal modo confusos, quando começamos a argumentar e raciocinar acerca do espaço infinito ou duração, etc., porque as partes desta idéia não são percebidas, como são, inconsistentes, uma parte ou outra sempre confusa, quaisquer que sejam as conseqüências que tiramos da outra; do mesmo modo, uma idéia de movimento que não continuasse deixaria perplexo quem argüisse com base nesta idéia, que não é mais clara do que uma idéia de movimento em repouso. Parece-me que esta outra é a idéia de espaço, ou (o que é a mesma coisa) um nú-

mero infinito, isto é, de um espaço ou número que a mente tem realmente, e assim observa e termina; e de um espaço ou número que, numa constante e infinita ampliação e progressão, nunca pode em pensamento realizar. Logo, por maior que seja a idéia de espaço que tenho em minha mente, não é maior do que é neste instante que a tenho, embora seja capaz de dobrá-la no instante seguinte, e assim *in infinitum;* pois unicamente infinito não tem limites, e a idéia de infinidade consiste em algo sobre o qual nossos pensamentos não podem chegar a um fim.

13. **Nenhuma idéia positiva de infinidade.** Embora seja difícil deparar com alguém a tal ponto absurdo que afirme possuir a idéia *positiva* de um número real infinito — pois sabemos que infinidade depende apenas do poder de adicionar continuamente qualquer combinação de unidades a algum número anterior, segundo a vontade de quem quer que seja, e do mesmo modo a infinidade do espaço e da duração permanece sempre aberta à mente para infinitas adições —, há, contudo, quem imagine possuir idéias *positivas* da duração e do espaço infinitos. Penso que seria suficiente para destruir tal idéia positiva do infinito perguntar ao seu possuidor se poderia adicioná-la ou não, o que claramente revelaria o engano com respeito a essa idéia positiva. Não podemos, a meu ver, ter qualquer idéia positiva de certo espaço ou duração que não seja constituída e coincidente com os números repetidos de pés e jardas, ou de dias e anos: medidas gerais e básicas para essas idéias de nossas mentes, a partir das quais julgamos as grandezas desses tipos de quantidades. Por conseguinte, desde que uma idéia infinita de espaço e duração deve necessariamente ser constituída de infinitas partes, não pode ter outra infinidade que a do número *capaz* de mais outras adições, mas não uma idéia positiva de um número real infinito. Parece-me, pois, evidente que a adição de coisas finitas (como são todos os comprimentos dos quais temos idéias positivas) jamais pode produzir a idéia do infinito, a não ser como ocorre com o número, que, consistindo de adições de unidades finitas entre si, sugere a idéia de infinito apenas pelo poder que possuímos de aumentar ainda mais a soma, adicionando-a com o mesmo tipo sem chegar um pingo mais próximo do fim de tal progressão.

CAPÍTULO XXI

Poder

1. **Como apreendemos esta idéia.** Sendo a mente diariamente informada pelos sentidos das alterações das idéias simples que observa nas coisas externas, e averiguando como uma chega ao fim e deixa de ser, e outra começa a existir onde antes não existia; igualmente, refletindo acerca do que ocorre consigo mesma, e observando constante mudança entre suas idéias, às vezes pela impressão de objetos externos nos sentidos, outras vezes por determinação de sua própria escolha; e concluindo, de tudo isso que constantemente observou ter ocorrido, que semelhantes mudanças se manifestariam no futuro nas mesmas coisas por semelhantes agentes e por meios semelhantes, considera numa coisa a possibilidade de ter uma das idéias simples modificada, e na outra a possibilidade de fazer esta mudança, adquirindo a idéia que denominamos *poder*. Desta maneira afirmamos que o fogo tem poder para derreter o ouro, isto é, destruir a consistência de suas partes insensíveis, portanto, sua dureza, transformando-o em fluido, e o ouro igualmente tem poder para ser derretido; o sol tem poder para branquear a cera, e a cera poder de ser branqueada pelo sol, por meio do qual a amarelidão é destruída e substituída pela brancura. Tanto nestes como em casos semelhantes, o poder considerado diz respeito à mudança das idéias perceptíveis. Pois não podemos observar a ocorrência de nenhuma alteração, ou operação sobre coisa alguma, a não ser mediante as mudanças de suas idéias sensíveis, nem imaginar nenhuma alteração a se realizar, a não ser imaginando uma mudança em algumas de suas idéias.

2. **Poder: ativo e passivo.** O poder assim considerado é duplo: capaz de realizar, ou capaz de receber qualquer mudança. Um pode ser denominado *ativo,* e o outro *passivo.* Se a matéria não se encontra inteiramente destituída de poder ativo, como seu autor, Deus, está realmente acima de todo poder passivo, e se a condição intermediária dos espíritos criados não é tal que é capaz dos poderes ativo e passivo, então merece consideração. Não me cabe, no momento, prosseguir com essa investigação, já que meu presente assunto não consiste na pesquisa da origem do poder, mas em saber como apreendemos sua *idéia.* Como, porém, nossos poderes ativos constituem a maior porção de nossas idéias complexas das substâncias naturais (como veremos adiante), que aparecem assim mencionadas para corresponder ao seu conceito geral, embora não sejam, talvez, realmente poderes *ativos,* como nossos pensamentos apressados estão inclinados a representá-las, não julgo essa sugestão imprópria para orientar nossas mentes na consideração a respeito de Deus e dos espíritos e para esclarecer a idéia do poder *ativo.*

3. **Poder envolve relação.** Admito que o poder encerra em si certo tipo de *relação* (uma relação para a ação ou mudança), mas, certamente, que tipos de nossas idéias, ou

qualquer que seja, quando considerados cuidadosamente, não a inserem? Pois nossas idéias de extensão, duração e número não contêm todas elas em si uma relação secreta de suas partes? A forma e o movimento têm neles algo relativo bem mais visível. E as qualidades sensíveis, as cores, os odores, etc., o que são exceto os poderes dos diferentes corpos em relação à nossa percepção, etc.? E se, considerados nas próprias coisas, não dependem da grandeza, forma, disposição e movimento de suas partes? Todos incluem em si certo tipo de relação. Penso, portanto, que nossa idéia de poder deve com razão situar-se entre outras *idéias simples,* sendo considerada como uma delas, e uma das que constituem o conteúdo principal de nossas idéias complexas de substâncias, como adiante teremos ocasião de observar.

4. A idéia mais clara do poder ativo deriva do espírito. Quase todos os tipos de coisas sensíveis nos fornecem abundantemente a idéia do poder *passivo.* Na maioria delas não podemos evitar de observar suas qualidades sensíveis, embora suas próprias substâncias estejam em fluxo constante. E, portanto, com razão as olhamos como expostas à mesma mudança. Nem temos do poder *ativo* (que é significado mais adequado da palavra poder) menos exemplos; qualquer que seja a mudança observada, a mente deve recobrar um poder de algum lugar, hábil para fazer esta mudança, como também a possibilidade na própria coisa para recebê-lo. Ademais, se considerarmos isso cuidadosamente, os corpos mediante nossos sentidos não nos oferecem uma idéia clara e distinta do poder ativo, como temos da reflexão acerca das operações de nossas mentes. Pois, todo poder estando relacionado com a ação, e existindo apenas dois tipos de ação quando temos uma idéia, a saber, pensamento e movimento, consideremos onde se situam as idéias mais claras dos poderes que produzem tais ações. 1) No pensamento, o corpo não nos fornece nenhuma idéia, derivando esta idéia apenas da reflexão. 2) Nem temos do corpo nenhuma idéia do começo do movimento. Um corpo em repouso não nos fornece nenhuma idéia do poder ativo para se mover; e, quando ele próprio está em movimento, este movimento é antes uma paixão do que uma ação. Pois, quando a bola obedece ao movimento do taco de bilhar, não se trata de nenhuma ação da bola, mas de mera paixão. Igualmente, quando pelo impulso põe em movimento outra bola situada em seu caminho, apenas comunica pelo movimento o que recebera da outra, absorvendo tanto quanto a outra recebeu; isto nos dá apenas uma idéia bem obscura do poder *ativo* para mover certo corpo, embora o tenhamos observado apenas se *transferir* e não *produzir* qualquer movimento. Trata-se de uma idéia bem obscura do poder, que não apreende a produção da ação, apenas a continuação da paixão. Deste modo, o movimento num corpo é impulsionado por outro, em que a continuidade da alteração nele ocorrida do movimento restante pouco ultrapassa uma ação, em lugar da contínua alteração de sua forma por golpe igual, que é uma ação. A idéia do *começo* do movimento deriva apenas da reflexão do que ocorre em nós mesmos, descobrindo através da experiência que, simplesmente por querer algo e apenas através do pensamento na mente, podemos mover as partes de nossos corpos, que antes estavam em repouso. Parece-me, por conseguinte, que obtemos mediante a observação pelos sentidos da operação dos corpos tão-somente uma idéia imperfeita e obscura do poder *ativo,* desde que não nos fornecem nenhuma idéia por si mesmos do poder para iniciar qualquer ação, seja movimento ou pensamento. Mas se, pelo impulso entre si, observa-se que os corpos se movimentam, alguém pensa ter adquirido uma idéia clara de poder, isto serve muito bem ao meu propósito. Sendo a sensação dos meios pelos quais a mente abarca suas idéias, apenas e de passagem considerei o que valia a pena observar: a mente não recebe sua idéia de poder ativo de modo mais claro da reflexão sobre suas próprias operações do que mediante qualquer sensação externa.

5. **Vontade e entendimento são dois poderes na mente ou espírito.** Penso, ao menos, como evidente que descobrimos em nós mesmos um poder para começar ou omitir, continuar ou terminar várias ações de nossas mentes e movimentos de nossos corpos simplesmente pelo pensamento ou segundo a preferência da mente que ordena, ou como se estivesse comandando, para fazer esta ou aquela ação particular. Tal poder da mente para ordenar a escolha de qualquer idéia, ou deixar de escolhê-la, ou orientar o movimento de qualquer parte do corpo na direção de seu repouso, e vice-versa, em qualquer caso particular, é o que denominamos *vontade*. O exercício real deste poder, dirigindo uma ação particular, ou sua abstenção, denomina-se *volição* ou *vontade*. A abstenção desta ação em conseqüência dessa ordem ou comando da mente denomina-se *voluntária*. E qualquer ação efetuada sem tal pensamento da mente é denominada *involuntária*. O poder de percepção denomina-se *entendimento*. A percepção que possibilita o ato do entendimento pode ser de três tipos: 1. A percepção das idéias em nossas mentes; 2. A percepção do significado dos sinais; e 3. A percepção da conexão ou rejeição, acordo ou desacordo, que há entre quaisquer de nossas idéias. Tudo isso é atribuído ao entendimento, ou poder perceptivo, embora sejam apenas os dois últimos que nos permitem dizer que entendemos.

6. **As faculdades não são seres reais.** Estes poderes da mente, a saber, perceber e preferir, usualmente denominam-se por outro nome. Geralmente referimo-nos ao entendimento e à vontade como duas *faculdades* da mente: termo bastante adequado, se for usado, como todos os termos devem ser, para não ocasionar nenhuma confusão nos pensamentos dos homens, pois supõe-se (como suspeito que tem sido) que representa certos seres reais na alma, que realiza estas ações do entendimento e da volição.

Dizemos que o *querer* é a faculdade dirigente e superior da alma, seja ou não livre, porque determina as faculdades inferiores e obedece aos ditames do entendimento, etc. Embora estas e expressões semelhantes, por quem recorre cuidadosamente às suas próprias idéias e orienta seus pensamentos mais pela evidência das coisas do que pelo som das palavras, possam ser entendidas de modo claro e distinto, apesar disso, suspeito que esta referência às *faculdades* tem iludido muitos na confusa noção de vários agentes distintos em nós, com suas várias províncias e autoridades, que comandam, obedecem e executam várias ações, como muitos seres distintos: em mais de uma ocasião têm ocasionado disputa, obscuridade e incerteza nas questões que lhes dizem respeito.

7. **Origem das idéias de liberdade e necessidade.** Penso que cada um descobre em *si mesmo* um poder para começar ou omitir, continuar ou terminar várias ações. Em função da extensão deste poder da mente sobre as ações humanas, que cada um descobre em si mesmo, nascem as *idéias* de *liberdade* e *necessidade*.

8. **Liberdade.** Todas as nossas ações que compreendem alguma idéia podem reduzir-se, como foi dito, a estas duas: pensamento e movimento, mover ou não mover, segundo a preferência ou direção de sua própria mente, contanto que o homem seja *livre*. Em qualquer caso em que a execução ou abstenção não se iguale no poder do homem, em qualquer caso em que a ação de fazer ou não fazer não é, igualmente, *decorrente* da preferência e comandada por sua mente: tanto num caso como no outro o homem não é livre, embora, talvez, a ação seja voluntária. Deste modo, a idéia de *liberdade* consiste na idéia do poder em certo agente para fazer ou deixar de fazer qualquer ação particular, segundo a determinação ou pensamento da mente, por meio do qual uma coisa é prefe-

rida a outra; se nenhuma das ações depende do poder do agente para ser produzida segundo sua vontade, ele não tem liberdade, sendo o agente sujeito à *necessidade.* Assim sendo, a liberdade não pode ocorrer onde não há pensamento, nem volição, nem vontade, devendo, pois, haver pensamento, vontade e volição onde não há liberdade. Uma breve consideração de um ou dois exemplos óbvios esclarecerá este assunto.

11. **A ação voluntária é oposta à involuntária e não à necessária.** Acerca disso temos exemplos suficientes, e com freqüência mais que suficientes, em nossos próprios corpos. Quando o coração de um homem pulsa e seu sangue circula, não depende do poder do homem nem de nenhum pensamento ou volição parar, e, portanto, com respeito a esses movimentos, em que o repouso não dependeria de sua escolha nem obedeceria à determinação de sua mente, ele não é um agente livre. Se movimentos convulsos agitam sua perna, embora queira ardentemente, não pode por nenhum poder de sua mente parar tais movimentos (como ocorre com esta estranha doença denominada *chorea sancti viti),* pois continua balançando perpetuamente, não tendo nesta ação liberdade, mas submetendo-se à necessidade de se mover, como uma pedra que cai, ou uma bola de tênis batendo na raquete. Por outro lado, uma paralisia ou um cepo impedem suas pernas de obedecer à determinação de sua mente, mesmo que queira mover seu corpo em outra direção. Em todos esses casos há falta de liberdade, não ocorrendo o mesmo se um paralítico, embora obrigado a permanecer parado, preferisse se mover, pois isto implicaria verdadeiramente ato voluntário. Voluntário, então, não é oposto a necessário, mas a involuntário. Pois alguém pode preferir o que pode fazer ao que não pode fazer com vistas ao estado em que se encontra, podendo excluí-lo ou modificá-lo, embora a necessidade o tenha feito inalterável.

14. **A liberdade não pertence à vontade.** Se isto é assim (como o imagino), deixo para ser investigado, já que não pode ajudar a pôr um fim à questão por muito tempo debatida, e, penso, irracional, porque e uma questão ininteligível: *se a vontade do homem é livre ou não.* Se não estou equivocado, decorre do que disse supor questão completamente imprópria, por não ter qualquer significado perguntar se a *vontade* do homem é livre, como perguntar se seu sono é rápido, ou sua virtude quadrada. A liberdade refere-se tão pouco à vontade como a rapidez do movimento ao sono, ou a quadratura à virtude. O absurdo de tais questões provocaria em todos o riso, porque é óbvio que as modificações do movimento não se referem ao sono, nem a diferença ou figura à virtude; sendo tudo isto bem considerado, penso que se perceberá como evidente que a liberdade, por ser apenas um poder, pertence tão-somente aos *agentes,* não podendo ser um atributo ou modificação da vontade, por ser igualmente um poder.

17. **Como a vontade, em vez do homem, é chamada livre.** No entanto, a denominação *faculdade* dada pelos homens ao seu poder designado por vontade, por meio da qual foram levados a se referir à vontade com o sentido de agir, pode, mediante uma apropriação indevida de seu verdadeiro sentido, pouco servir para atenuar seu absurdo, embora a vontade, em verdade, nada signifique exceto um poder ou habilidade para preferir ou escolher. Desta maneira, quando a vontade, com o nome de faculdade, é vista como é realmente, isto é, simplesmente uma habilidade para fazer algo, revela-se claramente o absurdo de afirmar se ela é ou não livre. Desde que seja razoável supor e falar das facul-

dades como seres distintos que podem agir (como fazemos quando dizemos que a vontade ordena, e a vontade é livre), poder-se-ia apropriadamente designar as faculdades de falante, de andante e de dançante, em virtude das quais essas ações são produzidas, constituindo-se apenas em vários modos de movimento, do mesmo modo que compreendemos a vontade e o entendimento serem faculdades, mediante as quais as ações de escolher e perceber são produzidas, sendo apenas vários modos de pensar. E, adequadamente, poderíamos afirmar que é a faculdade cantante que canta e a faculdade dançante que dança, do mesmo modo que a vontade escolhe e que o entendimento concebe; ou, como é usual, que a vontade dirige o entendimento, ou o entendimento obedece ou não obedece à vontade, sendo ao mesmo tempo próprio e inteligível dizer que o poder de falar dirige o poder de cantar, ou o poder de cantar obedece ou desobedece ao poder de falar.

19. **Os poderes são relações e não agentes.** Concordo que este ou aquele pensamento presente pode ser o motivo da volição, ou exerce o poder para que o homem escolha; ou a atual escolha da mente é causa do atual pensamento desta ou daquela coisa, do mesmo modo que o presente cantar de tal melodia pode ser a causa de dançar tal dança, e o presente dançar de tal dança o motivo de cantar tal melodia. Em todos esses casos não é um *poder* que opera sobre o outro, mas é a mente que opera e executa estes poderes; é o homem que faz a ação como o agente que tem poder, ou é hábil para fazer. Desde que poderes são relações e não agentes, o que possui ou não o poder para operar implica que apenas isto é ou não é livre, e não o poder em si mesmo. Pois liberdade, ou não liberdade, não pode pertencer a nada, exceto o que tem ou não tem um poder para agir.

20. **A liberdade não pertence à vontade.** Atribuí-la às faculdades que não lhe dizem respeito tem dado motivo a esta maneira de falar: introduzir, todavia, nos discursos acerca da mente a designação faculdades como uma noção de *sua* operação tem, suponho, adiantado muito pouco nosso conhecimento com respeito a nós mesmos, do mesmo modo que o difundido uso e menção dessa invenção das faculdades acerca das operaçoes do corpo tem nos ajudado no conhecimento da medicina. Não é que eu negue que haja faculdades não só no corpo como na mente, tendo as duas poderes para operar; ao contrário, nenhuma das duas poderia operar. Pois nenhuma coisa pode atuar se não for hábil para atuar, e se não é hábil para atuar, não terá poder para atuar. Nem nego que tanto essas como outras palavras semelhantes devem fazer parte do uso comum das linguagens que as popularizaram. Assemelha-se, ademais, a muita afetação excluí-las completamente, pois a própria filosofia, embora não goste de usar roupa de gala, quando aparece em público deve ser complacente a ponto de se vestir segundo a moda ordinária e linguagem do país, conquanto condiga com a verdade e clareza. Consiste, porém, o defeito no fato de as faculdades terem sido mencionadas e representadas envoltas por agentes distintos. Perguntava-se, por exemplo: o que digere a comida em nossos estômagos? Ao que se respondia pronta e satisfatoriamente que consiste na *faculdade digestiva.* O que faz qualquer coisa sair do corpo? Dizia-se que é a *faculdade expulsiva.* O que o move? A *faculdade motora.* Igualmente, com respeito à mente, é a *faculdade intelectual,* ou o entendimento, entendido, e a *faculdade eletiva,* ou a vontade, querido ou comandado. Vale dizer, em resumo, que a habilidade para digerir é digestiva; a habilidade para mover é movida; a habilidade para entender é entendida. A respeito de faculdade, habilidade e poder, penso que são apenas nomes diferentes para a mesma coisa, cujo modo de falar, quando posto em palavras mais inteligíveis, se reduzirá a isto: a digestão é efetuada por algo que é hábil para digerir, o movimento por algo que é hábil para mover e o enten-

dimento por algo que é hábil para entender. E, em verdade, seria muito estranho se fosse de outra maneira, como seria estranho a um homem ser livre sem ser hábil para ser livre.

21. **Mas ao agente, ou homem.** Retornando, pois, à investigação acerca da liberdade, penso que não se trata de uma questão apropriada indagar *se a vontade é livre,* mas *se o homem é livre.* Deste modo, penso:

Primeiro, na medida em que alguém pode mediante ordem ou escolha de sua mente optar entre a existência e a não-existência de uma ação, e vice-versa, fazer *isso* existir ou não existir revela que até este ponto *ele* é livre. Pois, se posso através do pensamento dirigir o movimento de meu dedo, fazê-lo mover quando está parado, ou vice-versa, é evidente que com respeito a isso sou livre, e se por semelhante pensamento de minha mente posso escolher entre emitir palavras ou fazer silêncio, sinto-me livre para falar ou silenciar. Na medida em que este poder consegue agir ou não agir devido à determinação de seu próprio pensamento ao escolher um dos dois, considero-me até este ponto como um homem livre. Como podemos imaginar alguém mais livre do que o que tem o poder para fazer o que quiser? E na medida em que alguém, mediante o ato de preferir uma ação à sua não-existência, ou o repouso a qualquer ação, pode produzir ou não esta ação, nesta mesma medida ele pode fazer o que quiser. Pois tal ato de preferir a ação à sua ausência já é querê-la; e dificilmente podemos imaginar algum ser mais livre do que aquele que é capaz de fazer o que quiser. Deste modo, com respeito às ações ao alcance do poder existente nele, o homem parece tão livre quanto possível do ponto de vista da liberdade.

22. **Com respeito à vontade, o homem não é livre.** Querendo, todavia, a indagadora mente do homem passar adiante, tanto quanto possível, todos os pensamentos de culpa, embora se tenha colocado em situação pior do que a necessidade fatal, pois está descontente com esta liberdade, a menos que a ultrapasse, não é, porém, conveniente pensar que consiste num bom argumento supor que o homem não é de modo algum livre se não for tanto *livre para agir* quanto para *agir do modo que quiser.* Acerca da liberdade do homem, é ainda, portanto, levantada mais esta questão: *O homem é livre para decidir?* Penso que é isto que significa quando se discute se ele será livre. É como o imagino.

23. **Como um homem não pode ser livre para decidir.** Segundo, sendo a vontade ou volição uma ação, e a liberdade consistindo no poder de agir ou não agir, um homem, com referência à vontade ou ao ato de volição, supõe que, quando certa ação em seu poder é proposta aos seus pensamentos, sendo atualmente realizada, não pode ser livre. A razão disso é muito clara. Com efeito, sendo inevitável que a ação dependente de sua vontade exista ou não, e sua existência ou não-existência acompanhando perfeitamente a determinação e preferência de sua vontade, e não podendo evitar a existência ou não-existência desta ação, é absolutamente necessário que queira uma ou outra, isto é, prefira uma a outra, pois uma delas deve necessariamente surgir; e a que surge resulta da escolha e determinação de sua mente, isto é, por sua vontade, pois, se não a quisesse, ela não seria. Deste modo, com respeito ao ato da vontade, uma pessoa em tal situação não é livre, consistindo a liberdade no poder de agir ou de não agir, que não cabe ao homem com referência à volição. Pois é inevitavelmente necessário preferir a realização ou a omissão de uma ação existente no poder do homem, que alguma vez tenha sido proposta aos seus pensamentos; pois o homem deve necessariamente querer uma das duas; com base na preferência ou volição, a ação ou sua omissão certamente segue, e é verdadeiramente voluntária. Mas o ato da volição, ou de preferir uma das duas, sendo tal que ele

não pode evitar, faz com que o homem permaneça acerca do ato da vontade sob uma necessidade, e, deste modo, não pode ser livre, a menos que a necessidade e a liberdade sejam compatíveis, e o homem possa ser, ao mesmo tempo, livre e obrigado. Além de tornar desta maneira um homem livre, fazendo a ação da vontade depender do querer, deve haver outro querer que lhe anteceda, para determinar o ato deste querer, e outro para determinar o daquele, e assim *in infinitum:* não importa onde paremos, as ações do último querer não podem ser livres. Nem existe nenhum ser, na medida em que posso compreender os seres acima de mim, capaz desta liberdade do querer, que pode proibir o querer, isto é, preferir o ser ou não-ser de algo em seu poder, que foi uma vez considerado como tal.

CAPÍTULO XXIII

Nossas idéias complexas de substâncias

1. **Como são formadas as idéias de substâncias particulares.** Tendo sido a mente, como demonstrei, provida de grande número de idéias simples transportadas pelos sentidos e descobertas nas coisas externas, ou mediante reflexão de suas próprias operações, ela observa, igualmente, que certo número dessas idéias aparece constantemente unido, sendo supostas pertencer a uma única coisa; e, mostrando-se a conveniência de palavras para apreensões ordinárias, usadas para maior rapidez de expedição, são denominadas, tão unidas ao substrato, por um nome que, por negligência, posteriormente fomos levados a discorrer e a considerar como uma idéia simples, constituindo, realmente, uma complicação de várias idéias reunidas; pois, como afirmei, sem poder imaginar de que modo estas idéias podiam subsistir por si mesmas, nós nos acostumamos a supor certo *substratum* no qual elas subsistem, e do qual resulta, por conseguinte, o que denominamos *substância*.

2. **Nossa obscura idéia da substância em geral.** De sorte que, se alguém se examinasse com respeito à sua noção da substância pura em geral, descobriria que não possui dela nenhuma outra idéia, excetuando apenas uma suposição de não saber o que sustenta tais qualidades que são capazes de ocasionar em nós idéias simples, cujas qualidades são geralmente denominadas acidentes. Se fosse perguntado a alguém qual é o substrato inerente à cor e ao peso, nada teria a dizer, exceto acerca de suas partes sólidas, da extensão. Se lhe fosse, então, perguntado o que é inseparável da solidez e da extensão, não se encontraria em situação mais vantajosa do que a do índio antes mencionado, que, afirmando que o mundo estava sustentado por um grande elefante, foi perguntado em que o elefante se apoiava, e respondeu: em uma grande tartaruga; sendo, porém, solicitado a desvendar o que sustentava as costas largas da tartaruga, respondeu que *era algo, mas não sabia o quê*. Tanto neste como em outros casos em que usamos palavras sem ter delas idéias claras e distintas, expressamo-nos como as crianças, que, perguntadas acerca de certa coisa que não conhecem, dão rapidamente uma resposta afirmando que é *algo*. Em verdade, isto não significa qualquer outra coisa, quando é usada deste modo tanto pelas crianças como pelos adultos, do que dizer que não sabe o que é; esta coisa, portanto, que pretendem conhecer e falar sobre ela, e da qual não têm de modo nenhum uma idéia distinta, deixa-nos totalmente na obscuridade e ignorantes dela. A idéia, pois, que temos com o nome *geral* de substância nada é senão o suposto, mas desconhecido, suporte dessas qualidades que descobrimos existir, que imaginamos não poder subsistir *sine re substante* (sem algo para sustentá-las). Denominamos este suporte de *substantia*, que, segundo o verdadeiro significado desta palavra, é, em inglês corrente, fundamento ou *sustentáculo*.

3. Espécies de substâncias. Sendo, deste modo, formada uma obscura e relativa idéia da *substância em geral,* adquirimos as idéias de espécies particulares de substâncias apreendendo estas combinações de idéias simples descobertas pela experiência e observação dos sentidos humanos como existindo unidas, e, por conseguinte, são supostas derivar da específica constituição interna ou da essência desconhecida desta substância. Desta maneira, apreendemos as idéias de um homem, cavalo, ouro, água, etc., cujas substâncias equivalem a certas idéias simples que coexistem unidas, sem, contudo, excluir a possibilidade de que alguém possa ter outra idéia mais clara, por isso apelo para a experiência de cada um. É mediante a reunião das qualidades que se observam ordinariamente no ferro ou no diamante que se forma a verdadeira idéia complexa destas substâncias, coisa que um ferreiro ou um joalheiro geralmente conhece melhor do que um filósofo, que, não importa a que formas substanciais aluda, não tem outra idéia destas substâncias do que a formada por uma coleção das idéias simples que nelas se encontram. Apenas devemos tomar conhecimento que nossas idéias complexas de substâncias, além de todas as idéias simples que as formam, têm sempre a confusa idéia de algo a que pertencem, e no qual subsistem; por conseguinte, quando mencionamos qualquer espécie de substâncias, expressamos com isto que se trata de uma coisa com tais e tais qualidades, como, por exemplo, o corpo, que é uma coisa, extensão, forma e capaz de movimento, e espírito, uma coisa capaz de pensamento, assim como a dureza, a friabilidade e o poder de atrair o ferro (que afirmamos serem qualidades encontráveis na magnetita). Estas e modos semelhantes de expressar indicam que a substância sempre supõe algo, além da extensão, forma, solidez, movimento, pensamento, ou de outras idéias observáveis, apesar de não sabermos o que é.

4. Nenhuma idéia clara e distinta da substância em geral. Por conseguinte, quando mencionamos ou pensamos em qualquer espécie particular de substâncias corporais, como cavalo, pedra, etc., embora nossa idéia de qualquer uma delas seja apenas a complicação ou coleção de várias idéias simples de qualidades sensíveis que costumamos encontrar unidas na coisa denominada cavalo ou pedra, e, ainda, *porque não podemos imaginar como podem subsistir sozinhas, nem uma na outra,* supomos que existem e são sustentadas por algum substrato geral, cujo suporte denominamos substância, mesmo sendo evidente que não possuímos nenhuma idéia clara e distinta disto que conjeturamos como suporte.

5. Uma idéia do espírito é tão clara como a do corpo. O mesmo ocorre com respeito às operações da mente, tais como pensamento, raciocínio, medo, etc. Pelo fato de concluirmos que não podem existir por si mesmas, nem descobrindo como podem pertencer ao corpo ou serem por ele produzidas, somos levados a pensar que constituem atos de uma outra *substância* qualquer denominada *espírito;* por ser evidente que, não havendo da matéria outra idéia ou noção exceto a de algo em que as inúmeras qualidades sensíveis que afetam nossos sentidos subsistem, e por supor uma substância em que pensamento, conhecimento, dúvida, poder de movimento, etc., subsistem, adquirimos uma noção tão clara da substância do espírito como da do corpo. Uma é suposta (sem saber o que ela é) o *substratum* das idéias simples derivadas do exterior, e a outra (com a mesma ignorância acerca do que ela é) o *substratum* destas operações que experienciamos dentro de nós mesmos. É claro, pois, que a idéia de *substância corporal* na matéria está tão distante de nossas concepções e apreensões como a da *substância espiritual,* ou espírito; por conseguinte, por não termos nenhuma noção da substância do espírito,

não podemos concluir pela sua não existência; do mesmo modo e por razão semelhante não podemos negar a existência do corpo, já que é tão racional afirmar que não existe corpo, porque não possuímos idéia clara e distinta da substância da matéria, como afirmar que não existe espírito, porque não temos idéia clara e distinta da substância do espírito.

6. **Nossas idéias das espécies particulares de substâncias.** Portanto, seja qual for a natureza secreta e abstrata da substância em geral, todas as nossas idéias das espécies particulares e distintas das substâncias nada são exceto várias combinações de idéias simples, coexistindo numa, embora desconhecida, causa de sua união, fazendo com que o todo subsista por si mesmo. É mediante apenas estas combinações de idéias simples que representamos espécies particulares de substância para nós mesmos; tais são as idéias mentais da mais variada espécie de substâncias; e elas nos surgem sob nomes específicos, que têm significado para os outros, como, por exemplo, homem, cavalo, sol, água, ferro. Ouvindo tais palavras, quem estiver familiarizado com o idioma em que são emitidas forma em sua mente uma combinação dessas várias idéias simples que usualmente observou ou imaginou existirem reunidas sob certa denominação; tudo que ele supõe repousar e ser parece como se estivesse aderente a este desconhecido objeto comum, que não adere a nenhuma outra coisa.

37. **Recapitulação.** E, deste modo, vimos os tipos de idéias que temos das substâncias de todas as espécies, como são constituídas e como as adquirimos. Por este motivo, penso ser muito evidente que:

Em primeiro lugar, todas as nossas idéias de várias espécies de substâncias nada são exceto uma coleção de idéias simples, com uma suposição de *algo* a que elas pertencem, e no que elas subsistem, embora não tenhamos deste suposto algo, de modo algum, qualquer idéia clara e distinta.

Em segundo lugar, todas as idéias simples, que se encontram deste modo unidas num *substratum* geral e formam nossas idéias complexas de várias espécies de substância, não são diversas das recebidas através da sensação ou da reflexão. Deste modo, mesmo com as que nos sentimos intimamente familiarizados e se encontram mais próximas da compreensão de nossas mais amplas concepções, não podemos apreender além dessas idéias simples. E mesmo as que parecem mais distantes de tudo com que temos contato, ultrapassando infinitamente qualquer coisa, percebemos em nós mesmos pela reflexão, ou descobrimos pela sensação em outras coisas, apreendemo-las mediante as idéias simples, que recebemos originalmente da sensação ou da reflexão, sendo isto evidente com respeito às idéias complexas que temos dos anjos, e, especialmente, do próprio Deus.

Em terceiro lugar, a maioria das idéias simples que formam nossas idéias complexas de substâncias, quando realmente consideradas, são apenas *poderes,* por mais que nos inclinemos a considerá-las como qualidades, positivas. Assim, por exemplo, a maioria das idéias, que formam nossa idéia complexa de ouro, são o amarelo, muito peso, ductilidade e solubilidade em água-régia, e assim por diante, estando todas reunidas num desconhecido *substratum,* cujas idéias são muitas relações de outras substâncias, e nenhuma estando, realmente, no ouro considerado simplesmente em si mesmo, embora dependam das qualidades primárias reais de sua constituição interna, por meio da qual tem só uma adequação para operar, mas para ser operada por várias outras substâncias.

Capítulo XXV

Relação

1. **O que é relação.** Além das idéias, simples ou complexas, que a mente tem das coisas como elas são em si mesmas, há outras que ela adquire ao comparar uma com outra. O entendimento, na consideração de alguma coisa, não se confina a este objeto exato, pois pode impulsionar qualquer idéia como se fosse além de si mesmo, ou, pelo menos, olhar além dela, para ver como ela se revela em conformidade com outra qualquer. Quando a mente considera desta maneira uma coisa, o faz como se a levasse e a verificasse em confronto com outra, impelindo esta observação de uma para a outra, isto é, como a palavra dá a entender, *relação* e *referência*. As denominações dadas às coisas positivas, comunicando esta referência, servindo como sinal para levar os pensamentos além do próprio objeto e designando algo distinto dele, são o que denominamos *relativos*, e as coisas assim reunidas são *relacionadas*. Deste modo, quando a mente considera Caio como certo ser positivo, não introduz nada nesta idéia exceto o que realmente existe em Caio. Como, por exemplo, quando o considero um homem, nada tenho em minha mente exceto a idéia complexa da espécie homem. Do mesmo modo, quando digo que Caio é um homem branco, nada tenho exceto a simples consideração de um homem que tem a cor branca. Mas quando acrescento a Caio o nome de "marido", introduzo uma outra pessoa; e quando lhe dou o nome de "mais branco", introduzo uma outra coisa: em ambos os casos, meu pensamento é impulsionado por algo que ultrapassa Caio, pois são duas as coisas consideradas. E desde que qualquer idéia, simples ou complexa, pode ser o motivo pelo qual a mente reúne, dessa maneira, suas coisas, e como as levou em consideração ao mesmo tempo, embora continuem encaradas como distintas, resulta que qualquer uma de nossas idéias pode ser vista como a base da relação.

2. **A relação sem termos correlativos não é facilmente percebida.** Estas e relações semelhantes, expressas por termos relativos que por outros são respondidos com a indicação recíproca de *pai* e *filho*, maior e menor, *causa* e *efeito*, são óbvias para todos, pois todos percebem, à primeira vista, a relação. Mas, onde os idiomas falharem para oferecer nomes correlativos, a relação não é facilmente notada. "Concubina" é, não há dúvida, um nome relativo, tanto como "esposa", mas, em idiomas em que essa e palavras semelhantes não têm um termo correlativo, há gente incapaz de considerá-la deste modo, ou seja, como destituída da marca evidente da relação que existe entre os correlativos, em que um se explica pelo outro, não sendo hábil para existir a não ser reunidos. Por isso, muitos desses nomes que, devidamente considerados, incluem relações evidentes têm sido chamados de *denominações externas*.

3. **Alguns termos aparentemente absolutos contêm relações.** Há outro tipo de termos relativos que não são encarados como relativos, ou como denominações externas.

Apesar disso, sob a forma e a aparência que procura dar a entender algo absoluto no objeto, esconde-se uma tácita embora menos observável relação. Tais são os aparentes termos positivos "velho", "grande", "imperfeito", e assim por diante, acerca dos quais terei ocasião de falar pormenorizadamente nos capítulos seguintes.

7. **Todas as coisas capazes de relações.** Com respeito à relação em geral, deve-se considerar o seguinte:

Primeiro, não há nenhuma coisa, seja idéia simples, substância, modo, relação, nome ou qualquer um deles, que não seja capaz de número infinito de considerações com referência a outras coisas, e, portanto, não constitui isto parte desprezível dos pensamentos humanos e palavras. Assim, por exemplo, certo homem pode, ao mesmo tempo, estar relacionado e manter as seguintes relações (e muitas outras), a saber, pai, irmão, filho, avô, neto, sogro, genro, marido, amigo, inimigo, sujeito, general, juiz, patrão, cliente, professor, europeu, inglês, insulano, servo, mestre, proprietário, capitão, superior, inferior, maior, menor, mais velho, mais moço, contemporâneo, igual, diferente, e assim por diante, quase a um número infinito, sendo capaz de tantas relações quantas forem as oportunidades para compará-lo com outras coisas, em qualquer modo de concordância, discordância ou referência. Pois, como disse, a relação é uma maneira de comparar ou considerar duas coisas reunidas, e dar a uma, ou a duas delas, alguma denominação desta comparação, e por vezes dando até à relação um nome.

8. **As idéias de relações são freqüentemente mais claras do que os objetos relacionados.** Segundo, deve-se ainda observar com respeito à relação: embora não esteja contida na existência real das coisas, sendo por vezes extrínseca e acrescentada, as idéais que as palavras relativas significam são freqüentemente mais claras e mais distintas do que as das substâncias às quais pertencem. A noção que temos de um pai ou irmão é em grande medida mais e mais distinta do que a que temos de um homem; ou, se quiserdes, paternidade é uma coisa muito mais fácil para se ter uma idéia do que humanidade; e posso com muito mais facilidade conceber o que é um amigo do que Deus, porque o conhecimento de uma ação, ou uma idéia simples, é freqüentemente suficiente para me dar a noção de uma relação, ao passo que o conhecimento de qualquer ser substancial necessita de uma coleção cuidadosa de várias idéias. Um homem, se compara duas coisas entre si, dificilmente pode ser suposto não saber com o que as compara; deste modo, quando compara quaisquer coisas entre si, não pode senão ter uma bem clara idéia desta relação. *As idéias, então, das relações são capazes, ao menos, de ser mais perfeitas e distintas em nossas mentes do que as de substâncias.* Assim, tendo a noção de que algo pôs o ovo do qual algo saiu, tenho uma idéia clara da relação da *galinha* e o *pintinho,* do mesmo modo que entre os dois casuares em St. James's Park, embora talvez eu tenha apenas uma idéia muito obscura e imperfeita dessas aves.

9. **Todas as relações terminam em idéias simples.** Terceiro, embora haja um grande número de considerações com respeito às coisas que devem ser comparadas entre si, implicando uma multidão de relações, todas terminam e dizem respeito às idéias simples de sensação ou de reflexão, que penso ser todo o material do nosso conhecimento.

10. **Os termos conduzindo a mente além dos objetos denominados são relativos.** Quarto, sendo a relação a consideração de uma coisa com outra que lhe é extrínseca, é

evidente que todas as palavras que levam necessariamente a mente para quaisquer outras idéias, além das que são supostas realmente existirem nesta coisa, para a qual a palavra é aplicada, são palavras relativas, como, por exemplo, "homem", "preto", "feliz", "atencioso", "sedento", "irritado", "estendido"; tanto estes, como outros semelhantes, são absolutos, porque eles nem significam nem indicam alguma coisa, exceto o que é ou é suposto realmente existir no homem assim denominado; ao passo que "pai", "irmão", "rei", "marido", "pretíssimo", "felicíssimo", e assim por diante, são palavras que, unidas com as coisas que designam, implicam também alguma coisa mais, separada e exterior da existência dessa coisa.

11. **Conclusão.** Tendo colocado estas premissas referentes à relação em geral, procederei para mostrar, em certos casos, como todas as idéias que temos da relação são formadas, como as outras o são, apenas das idéias simples; e que todas elas, quão refinadas e remotas possam parecer, terminam por fim em idéias simples. Começarei pela relação mais compreensiva, em que todas as coisas que são, ou podem existir, se encontram relacionadas, a saber, a relação de *causa* e *efeito;* considerarei, em outro lugar, como essa idéia deriva das duas fontes de todo o nosso conhecimento, ou seja, da sensação e da reflexão.

CAPÍTULO XXVI

Causa e efeito, e outras relações

1. **De onde apreende suas idéias.** Pela observação que nossos sentidos tiram da constante vicissitude das coisas, não podemos deixar de observar que vários particulares, não só qualidades como substâncias, começam a existir, e recebem sua existência, da devida aplicação e operação de algum outro ser. Desta observação apreendemos nossas idéias de *causa* e *efeito*. A que produz qualquer *idéia* simples ou complexa designamos pelo nome geral *causa,* e que é produzida, *efeito*. Assim, descobrindo que esta substância que denominamos cera, fluido, que é uma idéia simples, que não existia antes, é constantemente produzida pela aplicação de certo grau de calor, denominamos a idéia simples de calor, em relação ao fluido na cera, a causa disso, e fluido, o efeito.

2. **Criação, geração, fabricação, alteração.** Deste modo, mediante o que nossos sentidos são hábeis para descobrir nas operações dos corpos entre si, apreenderam a noção de causa e efeito, a saber, que a causa é isto que faz com que outra coisa, seja idéia simples, substância, ou modo, comece a ser, e efeito o que tem seu começo a partir de alguma outra coisa. A mente não depara com muita dificuldade para distinguir a variada origem das coisas em suas categorias:

Primeira, quando a coisa é inteiramente nova, de modo que nenhuma parte existia anteriormente; como quando uma nova partícula da matéria começa a existir *in rerum natura,* ou seja, antes não existia. A isto denominamos *criação*.

Segunda, quando uma coisa é formada de partículas que existiam todas anteriormente, mas a própria coisa — assim constituída de partículas preexistentes, que, consideradas em conjunto, formam uma tal coleção de idéias simples — não tinha nenhuma existência anterior, como, por exemplo, este homem, este ovo, esta rosa ou esta cereja, etc. Quando isto se refere a uma substância, produzida no curso ordinário da natureza por um princípio interno, embora posta a trabalhar e recebida de algum agente externo ou causa, e operando por meios insensíveis que não percebemos, denominamos *geração*. Quando a causa é extrínseca e o efeito produzido por uma separação sensível, ou justaposição de partes discerníveis, denominamos isto *fabricação,* como o são todas as coisas artificiais. Quando qualquer idéia simples é produzida, que não existia antes neste objeto, chamamos isto *alteração*. Deste modo, um homem é gerado, um quadro fabricado; e, quando um deles é alterado, isto se faz mediante alguma nova qualidade sensível ou idéia simples produzida em qualquer um deles, que antes não existia; e estas coisas feitas assim para existir, que não existiam antes, são efeitos; e estas coisas que ocasionam a existência são causas. Nelas, e em todas as outras causas, devemos observar que a noção de causa e efeito nasce das idéias recebidas da sensação ou da reflexão, e esta relação, por mais compreensiva que seja, termina por fim nelas. Pois, para ter a idéia de causa e

efeito, é suficiente considerar qualquer idéia simples ou substância como começando a existir, pela operação de outra qualquer, sem saber o modo desta operação.

3. **Relações de tempo.** Tempo e lugar são também os fundamentos de vastas relações, e todos os seres finitos são, por fim, relacionados a eles. Entretanto, tendo já mostrado em outra passagem como apreendemos essas idéias, será suficiente aqui indicar que a maioria das denominações das coisas recebidas do tempo são apenas relações. Deste modo, quando alguém diz que a Rainha Elizabeth viveu sessenta e nove anos, e reinou durante quarenta e cinco anos, estas palavras indicam apenas a relação desta duração com respeito à outra, e não significam mais que isto: a duração de sua existência era igual a sessenta e nove, e a duração de seu governo de quarenta e cinco revoluções anuais do sol. Deste modo, são todas as palavras que respondem à pergunta *quanto tempo?*

5. **Relações de lugar e extensão.** A relação que também as coisas têm entre si de seus lugares e distâncias é muito óbvia à observação, tais como, acima, abaixo, uma milha de distância de Charing-Cross, na Inglaterra, em Londres. Mas, como na duração, também na extensão e grandeza há algumas idéias que são relativas, que entendemos por nomes que são julgados positivos, como *grande* e *pequeno* são realmente relações. Pois tendo aqui também, pela observação, estabelecido em nossas mentes as idéias da grandeza de várias espécies de coisas com as quais estamos bem familiarizados, fazemos delas os padrões mediante os quais denominamos a grandeza das outras.

6. **Termos absolutos significam freqüentemente relações.** Do mesmo modo que *fraco* e *forte* são apenas denominações relativas de poder, comparadas a certas idéias que temos neste tempo de maior ou menor poder.

Capítulo XXVIII

Outras relações

1. **Idéias de relações proporcionais.** Além das já mencionadas origens do tempo, lugar e casualidade por comparar ou referir umas coisas com outras, há, como disse, infinitas outras relações, algumas das quais mencionarei.

Primeiro, iniciarei por denominar certa idéia simples, que, sendo capaz de partes e graus, oferece uma oportunidade para comparar os objetos entre si, como com referência a esta idéia simples, por exemplo, "brancura", "docura", "maior", "igual", etc. Esta relação, dependendo da igualdade e excesso da mesma idéia simples, em vários objetos, pode ser denominada, se alguém quiser, de *proporcional;* e que estas são apenas relacionadas com as idéias simples recebidas da sensação ou reflexão é tão patente que nada precisa ser dito para evidenciá-lo.

2. **Relações naturais.** Segundo, outra oportunidade de comparar coisas reunidas, ou considerar uma coisa, de tal modo para incluir nesta consideração alguma outra coisa, consiste nas circunstâncias de sua origem e começo, que, não existindo para ser mais tarde alterada, faz com que as relações dependam disso, enquanto durar o objeto ao qual pertencem. Por exemplo, *pai* e *filho, irmão, primos-irmãos,* etc., têm suas relações por uma comunidade de sangue, da qual compartilharam, em vários graus, *compatriotas,* isto é, os nascidos num mesmo país ou na mesma região. Denomino-as *relações naturais* em observância ao sentido dado pelos homens a estas noções e palavras no uso da vida ordinária, e não à verdade e extensão das coisas. Pois é certo que, na verdade, a relação é a mesma entre o procriador e o procriado, tanto em várias raças de outros animais como entre os homens. Apesar disso, raramente se diz que este touro é o avô deste bezerro, ou estes dois pombos são primos-irmãos. É bastante conveniente que, por nomes distintos, estas relações devam ser observadas e assinaladas nos homens, havendo oportunidade, tanto pelas leis como por outras comunicações recíprocas, para mencionar e destacar homens sob estas relações; disto nascem também as obrigações de vários deveres entre os homens, ao passo que entre os brutos, não tendo os homens quase nenhuma causa para pensar nestas relações, não pensaram adequadamente em dar-lhes nomes distintos e peculiares.

3. **Idéias de relações instituídas ou voluntárias.** Terceiro, às vezes o fundamento para considerar as coisas, com mútua referência, consiste em certo ato ao qual alguém chega por direito moral, poder ou obrigação para fazer algo. Deste modo, um *general* é alguém que tem poder para comandar um exército, e um exército sob um general é uma coleção de homens armados, obrigados a obedecer a um homem. Um *cidadão* ou um *burguês* é alguém que tem direito a certos privilégios neste ou naquele lugar. Toda esta

espécie de coisas dependentes da vontade dos homens, ou do acordo em sociedade, denomino-as *instituídas* ou voluntárias; e devem ser distinguidas de naturais, visto que são na maioria, senão todas elas, de um modo ou de outro alteráveis e separáveis das pessoas às quais certa vez pertenceram, embora nenhuma das substâncias, assim relacionadas, possa ser destruída.

4. **Idéias de relações morais.** Quarto, há uma outra espécie de relação, em conformidade ou desacordo às *ações voluntárias* dos homens, que compreende uma *regra* à qual eles se referem, e pela qual eles são julgados, que, penso, pode ser denominada *relação moral,* sendo isto o que designa nossas ações morais, e merece ser bem examinada.

5. **Bem e mal moral.** Como foi mostrado, o bem e o mal nada mais são do que prazer ou dor, ou o que ocasiona ou provoca em nós o prazer ou a dor. O *bem e o mal moral* consistem, pois, apenas no acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, por meio da qual o bem e o mal nos são impostos pela vontade e poder do legislador. O bem e o mal, ou o prazer e a dor, implicando nossa obediência ou nosso rompimento com a lei decretada pelo legislador, são o que denominamos *prêmio* e *castigo.*

6. **Regras morais.** As regras morais ou leis, com as quais os homens, geralmente, se relacionam, e em função das quais julgam a retidão ou depravação de suas ações, compreendem *três tipos,* com seus três distintos graus de cumprimento da lei, de prêmios e castigos, já que seria totalmente vão imaginar um conjunto de regras acerca das ações livres dos homens, sem supô-las relacionadas com a obrigação do bem e do mal para determinar sua ação. Portanto, devemos, sempre que conjeturamos uma lei, supor igualmente certo prêmio ou castigo unido a essa lei. Seria vão que um ser inteligente estabelecesse regras de ação para os outros sem que tivesse poder para premiar quem a cumprisse, ou para castigar quem dela se desviasse. Esta regra que visa a certo bem ou mal não consiste em produto natural e conseqüência da própria ação. Por isso, sendo uma conveniência ou inconveniência naturais, operaria por si mesma, sem uma lei. Deste modo, se não me engano, isso consiste na verdadeira natureza de toda lei, se adequadamente denominada.

7. **Leis.** As leis com as quais os homens geralmente relacionam suas ações para julgá-las corretas ou incorretas podem, a meu ver, compreender as três seguintes: 1) a *lei divina;* 2) a *lei civil,* e 3) a lei de *opinião* ou *reputação,* se posso assim denominá-la. Pela sua relação com a primeira, os homens julgam se suas ações são pecaminosas ou respeitosas; em função da segunda, se são criminosos ou inocentes, e, finalmente, em função da terceira, se são virtuosos ou pecadores.

8. **Lei divina: medida do pecado e respeito.** Primeiro, por *lei divina* entendo a lei estabelecida por Deus com vistas às ações humanas, que lhes é promulgada pela luz da natureza ou pela voz da revelação. Julgo que ninguém é a tal ponto obtuso para duvidar que Deus tenha fornecido uma regra pela qual os homens devem se orientar. Ele tem o direito para fazê-lo, pois somos suas criaturas; ele tem bondade e sabedoria para nos orientar para o melhor caminho, e ele tem poder para fazer com que seja cumprida em função das recompensas e castigos de valor e duração infinitos na outra vida, pois ninguém pode nos tirar de suas mãos. A retidão moral consiste na única e verdadeira pedra de toque, pois, comparando-a com essa lei, os homens julgam o aspecto mais significa-

tivo do bem e do mal moral de suas ações, a saber, em proporção aos seus pecados ou virtudes é que podem almejar a miséria ou a felicidade das mãos do *Todo-Poderoso.*

9. **A lei civil consiste na medida dos crimes e da inocência.** Segundo, a *lei civil,* ou a regra estabelecida pela comunidade com respeito às ações de seus componentes, consiste em outra regra para a qual os homens relacionam suas ações para julgá-las se são ou não criminosas.

10. **A lei filosófica é a medida do vício e da virtude.** Terceiro, segundo a lei da *opinião* ou da *reputação,* o "vício" e a "virtude" são nomes pretendidos e supostos em toda parte como indicadores das ações em sua própria natureza como certas e erradas. Enquanto são aplicadas dessa maneira, coincidem com a lei divina antes mencionada. Entretanto, seja o que for que se pretenda, tem-se como evidente que os nomes "virtude" e "vício", nos casos específicos em que se aplicam, através de várias nações e sociedades humanas do mundo, atribuem-se com constância e apenas às ações consideradas por cada país e sociedade como reputáveis ou maléficas. Nem é de estranhar que os homens em toda parte atribuam o nome "virtude" às ações julgadas merecedoras de recompensa, e denominem "vício" tudo o que é considerado como condenável, já que, se tomassem outra atitude, se condenariam, ou seja, apesar de julgarem uma ação correta, não permitiriam que fosse louvada, ou não permitiriam que uma ação errada deixasse de ser condenada. Deste modo, em toda parte a medida daquilo que se denomina e se considera como virtude e vício consiste em sua aceitação ou rejeição, em seu louvor ou condenação. Estabelece, assim, por um secreto e tácito consentimento, em várias sociedades, tribos e grêmios de homens no mundo, um conjunto de ações que são julgadas por eles meritórias ou condenáveis, segundo o julgamento, as máximas e os costumes de certo lugar.

11. **A medida que os homens geralmente aplicam para determinar o que chamam de vício ou virtude.** Esta é a medida comum da virtude e do vício, que manifestará a cada um que a considera, embora o que é visto como vício possa num certo país ser considerado como virtude, ou, pelos menos, não vício, em outro; não obstante, em toda parte andam juntos virtude e louvor, vício e censura. Em toda parte a virtude é aquilo que se pensa digno de louvor: nenhuma outra coisa, exceto o que tiver a sanção do respeito público, se denomina virtude.

17. **Inúmeras relações.** Teria que escrever um livro para enumerar todos os tipos de relações; não se deve esperar que as mencione aqui em sua totalidade. Antes, porém, de concluir este raciocínio, creio que o que já mostrei me permite observar:

18. **Todas as relações terminam em idéias simples.** Primeiro, é evidente que todas as relações terminam e se encontram, em última análise, fundadas sobre aquelas idéias simples apreendidas pela sensação ou reflexão. Deste modo, tudo que é compreendido pelos nossos pensamentos (se pensamos em algo, ou tem algum sentido) ou teria significado a outrem, quando empregamos palavras indicando relações, nada mais é do que certas idéias simples, ou coleções de idéias simples, comparadas entre si.

19. **Temos usualmente uma noção tão clara (ou mais clara) dessa relação quanto de sua fundação.** Segundo, no que diz respeito às nossas relações, temos na maioria das vezes, senão sempre, uma noção tão clara da *relação* quanto temos das *idéias simples em*

que estão fundadas. Pois o acordo ou desacordo, sobre os quais se fundam as relações, são coisas acerca das quais temos geralmente idéias tão claras quanto outras quaisquer, sendo isto apenas o que distingue as idéias simples, ou alguns de seus graus em vista dos outros, sem o que não teríamos de nenhum modo qualquer conhecimento distinto.

20. A noção de relação permanece a mesma, seja por comparar a regra com qualquer ação e enunciá-la como verdadeira, seja como falsa. Terceiro, disto, que denomino *relações morais,* tenho uma verdadeira noção da relação, comparando a ação com a regra, seja a regra verdadeira ou falsa. Embora, medindo por uma regra falsa, eu possa por este meio ser levado a julgar impropriamente sua retidão moral, porque julguei por isto que não é a verdadeira regra, pois não me equivoco ao comparar a relação desta ação com a regra, de onde resulta o acordo ou desacordo.

Capítulo XXIX

Idéias claras e obscuras, distintas e confusas

1. **Algumas das idéias são claras e distintas, outras obscuras e confusas.** Tendo mostrado a origem de nossas idéias, apresentado seus vários tipos, considerado a diferença entre as simples e as complexas, e, por fim, observado como as complexas se dividem em modos, substâncias e relações (pois creio que tudo isto foi necessário para estabelecer uma profunda familiaridade com o progresso da mente, em sua apreensão e conhecimento das coisas), será, talvez, julgado que já me dediquei o suficiente ao exame das idéias. Devo, contudo, pedir permissão para apresentar mais algumas considerações a respeito delas. Consiste a primeira em mostrar que certas idéias são *claras* e outras *obscuras,* algumas *distintas* e outras *confusas.*

2. **Clara e obscura explicadas pela visão.** A percepção da mente sendo mais adequadamente explicada pelas palavras relacionadas com a visão, entenderemos melhor o significado de "clara" e "obscura" com respeito às nossas idéias ao refletirmos sobre o que se denomina claro e obscuro nos objetos da visão. Sendo a luz que nos revela os objetos visíveis, denominamos "obscuro" tudo que não estiver situado sob luz suficiente para nos descobrir pormenorizadamente a forma e as cores nele observáveis, as quais, sob luz mais forte, seriam discerníveis. Igualmente, nossas idéias simples são claras quando são tais que os próprios objetos dos quais foram extraídas fizeram ou puderam, mediante muito bem ordenada sensação ou percepção, apresentá-las. Enquanto a memória pode retê-las dessa maneira, e pode ocasioná-las na mente sempre que houver motivo para considerá-las, são idéias claras. Na medida, porém, em que lhes faltar algo da exatidão original ou perderam certa vivacidade original e estão, por assim dizer, apagadas ou manchadas pelo tempo, denominam-se obscuras. Como as idéias complexas forjam-se das simples, apenas podem ser claras quando as idéias que as constituíram são claras, e o número e a ordem dessas idéias simples que formam as complexas são determinados e certos.

3. **Causas da obscuridade.** A causa da obscuridade acerca das idéias simples parece ser derivada tanto da opacidade dos órgãos como do aspecto muito sutil e transitório das impressões nascidas dos objetos, ou, ainda, devido a certa fraqueza da memória, tornando-a incapaz de conservá-las do mesmo modo que foram recebidas.

4. **Que é distinta e confusa.** Uma idéia clara consiste naquilo que a mente adquiriu através de uma percepção completa e evidente recebida do objeto externo agindo sobre um órgão bem organizado; portanto, uma idéia *distinta* consiste na percepção da mente diferenciando-a de todas as outras, ao passo que uma idéia confusa não pode ser suficientemente distinguida de outra, da qual deve ser diversa.

LIVRO III

PALAVRAS

CAPÍTULO I

Palavras ou linguagem em geral

1. O homem é equipado para formar sons articulados. Deus, tendo designado o homem como criatura sociável, não o fez apenas com inclinação e necessidade para estabelecer camaradagem com os de sua própria espécie, mas o forneceu também com a linguagem, que passou a ser o instrumento mais notável e laço comum da sociedade. O homem, portanto, teve por natureza seus órgãos de tal modo talhados que está equipado para formar sons articulados, que denominamos palavras. Isto, porém, não foi suficiente para produzir a linguagem, pois não só os papagaios como vários outros pássaros poderão ser ensinados para emitir sons articulados e com suficiente distinção, embora não sejam de nenhum modo capazes de linguagem.

2. É preciso que se transformem em sinais de idéias. Além de sons articulados, portanto, foi mais tarde necessário que o homem pudesse ter a habilidade para usar esses sons como sinais de concepções internas, e fazê-los significar as marcas das idéias internas de sua própria mente, pelas quais elas serão conhecidas pelos outros, e os pensamentos das mentes dos homens serão mutuamente transmitidos.

3. Formar sinais gerais deles. Mas nem isto foi suficiente para formar palavras tão úteis como elas devem ser. Não basta, para a perfeição da linguagem, que os sons possam ser transformados em sinais de idéias, a menos que esses sinais possam ser usados para compreender várias coisas particulares; pois a multiplicação de palavras confundiria seu uso, se cada coisa particular tivesse a necessidade de um nome distinto para ser enunciada. Para remediar este inconveniente, a linguagem passou por outro aperfeiçoamento pelo uso de *termos gerais,* pelos quais uma palavra era formada para indicar uma multidão de existências particulares. Obtinha-se um uso vantajoso dos sons apenas por diferenciar idéias por eles indicadas, tornando-se esses nomes gerais, que foram formados para indicar *idéais gerais,* as quais permanecem particulares, onde as *idéias* para as quais são usadas são *particulares.*

4. Fazê-los significar a ausência de idéias positivas. Além desses nomes que significam idéias, há outros nomes que os homens usam, não para significar certa idéia, mas a falta ou ausência de algumas idéias, simples ou complexas, ou todas as idéias juntas; tais como são *nihil* em latim, e, em português, *ignorância* e *esterilidade.* Todas as palavras negativas ou privativas não podem ser propriamente ditas consideradas como não pertencendo ou enunciando idéias, já que, então, seriam sons perfeitamente sem significado; pelo contrário, se relacionam com idéias positivas, e significam sua ausência.

5. **No fim das contas, as palavras derivadas enunciam idéias sensíveis.** Podemos também ser mais ou menos orientados na direção das origens de todas as nossas noções e conhecimento, se notarmos como é grande a dependência que nossas palavras têm em comum com as idéias sensíveis; e como as que são usadas para significar ações e noções bem remotas dos sentidos têm sua origem deles, e de óbvias idéias sensíveis são transferidas para significados mais abstrusos, e formadas para significar idéias que não se encontram sob conhecimento de nossos sentidos; como, por exemplo, "imaginar", "apreender", "compreender", "aderir", "conceber", "instilar", "aversão", "distúrbio", "tranqüilidade", e assim por diante, são todas palavras extraídas das operações das coisas sensíveis e aplicadas a certos modos de pensar. "Espírito", em seu significado original, é respiração; "anjo", um mensageiro; e não duvido que, se pudéssemos investigá-las até suas fontes, descobriríamos, em todas as linguagens, que os nomes que significam coisas e não se encontram sob nossos sentidos derivaram inicialmente de idéias sensíveis. Através do que podemos tentar certo tipo de adivinhação acerca do tipo de noções que foram, e de onde derivaram, que preencheram as mentes dos que foram os iniciadores das linguagens, e como a natureza, mesmo nomeando as coisas, inconscientemente sugere aos homens as origens e princípios de todo o seu conhecimento. Entretanto, para dar nomes que possam tornar conhecidas aos outros quaisquer operações que sentiram em si mesmos; ou quaisquer outras idéias que não estão sob seus sentidos, eles foram obrigados a emprestar palavras das geralmente conhecidas idéias da sensação, e, por este meio, fazer com que os outros concebam mais facilmente estas operações que eles experienciavam em si mesmos, que não decorreram de nenhuma manifestação sensível externa; e, então, quando eles ficaram sabendo e concordaram com os nomes para significar estas operações internas de suas mentes, eles estavam suficientemente providos para tornar conhecidas por palavras todas as suas outras idéias, desde que elas *não* podiam consistir de nada exceto de percepções sensíveis externas, ou de operações internas de suas mentes a respeito delas.

6. **Distribuição dos temas a serem tratados.** Mas, para melhor entender o uso e a força da linguagem, como subserviente à instrução e conhecimento, será conveniente considerar:

Primeiro, em que estes nomes, no uso da língua, são imediatamente aplicados.

Segundo, desde que todos (exceto os próprios) os nomes são gerais e não significam particularmente esta ou aquela coisa singular, mas espécie e gênero de coisas, será necessário considerar, a seguir, que espécie e tipos, ou, se preferem os nomes latinos, *o que a espécie e gênero das coisas são, em que consistem e como são formados.* Sendo estes (como eles devem) bem examinados, descobriremos melhor o correto uso das palavras, as vantagens naturais e defeitos da linguagem, e os remédios que devem ser usados a fim de evitar as inconveniências da obscuridade ou incerteza no significado das palavras. Sem o que é impossível discorrer com qualquer clareza ou ordem com respeito ao conhecimento, que, sendo familiarizado com proposições, e com as mais usualmente universais, tem maior conexão com palavras do que, talvez, tenha suspeitado.

Estas considerações, portanto, serão a matéria dos próximos capítulos.

CAPÍTULO II

O significado das palavras

1. As palavras são sinais sensíveis, necessários para a comunicação. Embora o homem tenha uma grande variedade de pensamentos, dos quais tanto outros como ele mesmo devem receber proveito e prazer, ainda que todos estejam no interior de si mesmos, invisíveis e escondidos dos outros, e nem possam se manifestar por si mesmos. O bem-estar e a vantagem da sociedade não sendo realizáveis sem comunicação de pensamentos, foi necessário ao homem desvendar certos sinais sensíveis externos, por meio dos quais estas idéias invisíveis, das quais seus pensamentos são formados, pudessem ser conhecidas dos outros. Com este propósito nada era tão adequado, tanto pela abundância como pela rapidez, como estes sons articulados, que com muita facilidade e variedade ele se mostrou capaz de formar. Deste modo, podemos conceber como as *palavras,* que eram por natureza tão bem adaptadas a esse propósito, chegaram a ser usadas pelos homens como sinais de suas idéias. Isto não se deu por qualquer conexão natural que existe entre sons articulados particulares e certas idéias, pois, assim, haveria apenas uma linguagem entre todos os homens, mas por uma imposição voluntária, por meio da qual certa palavra é designada arbitrariamente como a marca de tal idéia. O uso, pois, de palavras consiste nas marcas sensíveis das idéias, e as idéias que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos.

2. As palavras, na sua imediata significação, são sinais sensíveis de suas idéias, para quem as usa. Palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão *as idéias na mente de quem as usa,* por mais imperfeita e descuidadamente que estas idéias sejam apreendidas das coisas que elas supostamente representam. Quando um homem fala com outro, o faz para que possa ser entendido; e o fim da fala implica que estes sons, *como marcas,* devem tornar conhecidas suas idéias ao ouvinte. Estas palavras, então, são as marcas das idéias de quem fala; ninguém pode aplicá-las como marcas, imediatamente, a nenhuma outra coisa exceto às idéias que ele mesmo possui, já que isto as tornaria sinais de suas próprias concepções; e, ao contrário, aplicá-las a outras idéias faria com que elas fossem e não fossem, ao mesmo tempo, sinais de suas idéias, e, deste modo, não teriam de nenhum modo qualquer significado. Sendo as palavras sinais voluntários, não podem ser sinais voluntariamente impostos por ele acerca de coisas que não conhece. Isto os tornaria sinais de nada, sons sem significado. Um homem não pode tornar suas palavras sinais das qualidades nas coisas, seja das concepções na mente de outrem, enquanto não tiver nenhuma delas por si mesmo. Até que tenha certas *idéias por si* mesmo, não pode supô-las corresponder às concepções de outro homem, nem pode usar quaisquer sinais para elas, pois seriam sinais de algo que não sabe o que é: na verdade, implicam ser os sinais de nada. Mas, quando representa para si mesmo outras idéias dos

homens por algumas de suas próprias, se concorda em lhes dar os mesmos nomes dados pelos outros homens, isto consiste ainda em suas próprias idéias, idéias que ele tem, e não idéias que não tem.

3. Exemplos. Tendo uma criança nada observado num metal que ouve ser designado de *ouro,* exceto a brilhante cor amarela, aplica a palavra "ouro" apenas à sua própria idéia desta cor, e nada mais, e portanto denomina a cor da cauda do pavão de ouro. Outra que observou melhor acrescenta ao brilhante amarelo um grande peso, e, então, o som "ouro", quando o usa, significa uma idéia complexa de amarelo brilhante e substância de muito peso. Outra acrescenta a essas qualidades fusibilidade, e, então, a palavra "ouro" significa um corpo, brilhante, amarelo, fusível e muito pesado. Outra acrescenta maleabilidade. Cada uma dessas usa igualmente a palavra "ouro", quando tem oportunidade para expressar a idéia que aplicou a isso, mas é evidente que cada uma pode aplicá-la apenas à sua própria idéia, e não pode fazê-la significar um sinal de uma tal idéia complexa que ela não possui.

4. As palavras referem-se com freqüência secretamente, em primeiro lugar, às idéias nas mentes de outros homens. Embora as palavras, como são usadas pelos homens, possam própria e imediatamente nada significar senão as idéias que estão na mente de quem fala, apesar disso, eles em seus pensamentos as referem secretamente a duas outras coisas: Primeira, *supõem que suas palavras sejam marcas de idéias na mente de outros homens também, com os quais eles se comunicam;* pois, de outro modo, falariam em vão, e não poderiam ser entendidos, se os sons que aplicassem a uma idéia fossem tais que o ouvinte os aplicasse a outra, o que consistiria em falar duas línguas.

5. Segunda, a realidade das coisas. Segunda, porque os homens não pensariam em falar simplesmente com base em suas próprias imaginações, mas das coisas como realmente são; portanto, eles freqüentemente supõem que as *palavras significam também a realidade das coisas.* Mas isto se relacionando mais particularmente às substâncias e seus nomes, como, talvez, a anterior se relaciona com as idéias simples e modos, serão estes dois diferentes meios de aplicar palavras abordados mais amplamente quando discutirmos os nomes dos modos mistos e substâncias em particular, embora antecipe aqui que constitua uma desvirtuação do uso das palavras, comportanto numa inevitável obscuridade e confusão em seu significado, sempre que as fazemos significar qualquer outra coisa que as idéias que temos em nossas próprias mentes.

6. Pelo uso as palavras imediatamente motivam as idéias. Com respeito às palavras, deve-se ainda observar:
Primeiro, que alcançam, pelo uso constante, uma tal conexão entre certos sons e as idéias que eles significam que os nomes ouvidos estimulam quase tão imediatamente certas idéias como se fossem os próprios objetos que são aptos para ocasioná-las, se realmente impressionaram os sentidos. É manifestamente assim em todas as qualidades sensíveis óbvias, e em todas as substâncias que freqüentemente e familiarmente nos ocorrem.

7. As palavras são freqüentemente usadas sem significado. Segundo, embora o significado apropriado e imediato das palavras sejam idéias na mente de quem fala, ocorre, porém, que o uso familiar, aprendido desde nossos berços, de certos sons articulados muito perfeitamente, e tendo-os na ponta de nossas línguas, faz com que os tenhamos

sempre presentes em nossas memórias, apesar de nem sempre tomarmos o cuidado para examinar ou estabelecer seus significados perfeitamente; com freqüência ocorre que os homens, mesmo quando se aplicam acuradamente, a fim de estabelecer seus pensamentos, fixam-se mais em palavras do que em coisas. Portanto, alguns, não apenas crianças mas também adultos, falam várias palavras de maneira não diversa da dos papagaios apenas porque as aprenderam e foram acostumados a esses sons. Mas, na medida em que as palavras são de uso e significado, na medida em que há uma conexão constante entre o som e a idéia, e uma designação de que um significa a outra, sem isto a aplicação delas nada mais seria que ruído sem significado.

8. Seu significado, perfeitamente arbitrário, não é a conseqüência de uma conexão natural. Palavras, pelo longo e familiar uso, como foi dito, estimulam nos homens certas idéias tão constante e prontamente que estes são aptos para supor uma conexão natural entre elas. É evidente, porém, que elas denotam apenas idéias peculiares dos homens, e *por uma perfeita imposição arbitrária,* pois elas freqüentemente deixam de estimular em outros (mesmo se usam a mesma língua) as mesmas idéias que nós as consideramos como seus sinais; e todo homem tem liberdade tão inviolável para formar palavras para significar idéias ao seu agrado como ninguém tem o poder para obrigar outros a ter as mesmas idéias em suas mentes quando, como ele, usam as mesmas palavras. Na verdade, o uso comum, por um tácito acordo, atribui certos sons a certas idéias em todas as linguagens, limitando assim o significado deste som que, a menos que uma pessoa o aplique à mesma idéia, ele não fala corretamente; e deixe-me acrescentar isto: a menos que as palavras de uma pessoa estimulem as mesmas idéias em quem as escuta, tornando-as significativas no discurso, não fala inteligivelmente. Mas, seja qual for a conseqüência de qualquer pessoa usando palavras diversamente, seja com respeito ao seu significado geral, seja o sentido particular da pessoa para quem ele as destina, é patente que seu significado, ao empregá-las, está limitado por suas idéias, e não pode constituir sinais de nenhuma outra coisa.

CAPÍTULO III

Termos gerais

1. **A maioria das palavras são termos gerais.** Todas as coisas que existem, sendo particulares, seria, talvez, julgado razoável que as palavras, que devem ser conformadas às coisas, deveriam ser também, quero dizer, quanto ao seu significado; não obstante, descobrimos o oposto disso. A maioria das palavras que constituem todas as linguagens são termos gerais, o que não tem sido resultado do descuido ou do acaso, mas da razão e da necessidade.

2. **É impossível que cada coisa particular tenha um nome.** Primeiro, é impossível que cada coisa particular tenha um nome distinto peculiar. De fato, o significado e uso de palavras dependendo da conexão que a mente estabelece entre suas idéias e os sons que usa como sinais delas, é necessário, na aplicação dos nomes às coisas, que a mente tenha idéias distintas das coisas e conserve também o nome particular que pertence a cada uma, com sua peculiar apropriação desta idéia. Encontra-se, porém, além do poder da capacidade humana formar e manter idéias distintas de todas as coisas particulares com as quais deparamos: cada pássaro e cada animal que os homens notam, cada árvore e cada planta que impressiona seus sentidos, não encontrariam lugar no mais capacitado entendimento.

3. **E inúteis.** Segundo, se isso fosse possível, ainda assim seria inútil, porque não serviria ao principal objetivo da linguagem. Em vão os homens acumulariam nomes das coisas particulares que não lhes serviriam para comunicar seus pensamentos. Os homens aprendem nomes e os usam em conversa com os outros tão-somente para que possam ser entendidos, sendo isto conseguido pelo uso ou acordo. A saber, o som que faço pelos órgãos da fala estimula, na mente de outro homem, que me ouve, a idéia para a qual eu aplico quando a falo. Isto não pode ser feito por nomes aplicados às coisas particulares; com respeito a isso estou isolado, tendo as idéias em minha mente, não podendo seus nomes ser significativos ou inteligíveis a outrem que não estivesse familiarizado com todas essas mesmas coisas particulares que caíram sob minha observação.

4. **Um nome distinto para coisa particular, imprópria para o aperfeiçoamento do conhecimento.** Terceiro, ainda mais, admitindo-se isto também factível (que não penso ser), ou seja, que um nome distinto para cada coisa particular não seria de grande utilidade para o aperfeiçoamento do conhecimento que (embora fundado em coisas particulares) aumentaria a si mesmo por opiniões gerais, às quais, coisas reduzidas a tipos, sob nomes gerais, são propriamente subservientes. Estas, com os nomes pertencentes a elas, surgem dentro de certos limites e não se multiplicam a cada momento além do que tanto

a mente pode conter, como o uso o exige. E, portanto, em grande parte nestes homens se confinaram, embora não a ponto de se recusarem a distinguir coisas particulares pelos nomes apropriados onde as conveniências o exigissem. E, portanto, em sua própria espécie, com a qual têm mais relação, e acerca da qual têm freqüentemente oportunidade para mencionar determinadas pessoas, usam nomes próprios, dando aos distintos indivíduos denominações distintas.

5. **Quais coisas têm nomes próprios.** Além das pessoas, igualmente países, cidades, rios, montanhas e outras distinções semelhantes de lugares têm usualmente encontrado nomes peculiares; e que, pela mesma razão, são tais que os homens têm freqüentemente motivos para marcar particularmente, como se isso fosse colocado diante dos outros em seus discursos com eles.

6. **Como os nomes gerais são formados.** A próxima coisa a ser considerada consiste em mostrar como os nomes gerais são formados. Visto que todas as coisas que existem são apenas particulares, como formamos os termos gerais, ou onde encontramos estas naturezas gerais que eles supostamente significam? As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das idéias gerais; e as idéias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar, e quaisquer outras idéias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta idéia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie.

7. Mas, para tirar disso uma inferência um pouco mais pormenorizada, não será, talvez, desnecessário traçar nossas noções e nomes desde os seus começos, e observar por que graus procedemos, e por quais aumentamos nossas idéias de nossa primeira infância. Não há nada mais evidente do que as idéias das pessoas com as quais as crianças conversam (para ilustrar apenas com elas), as quais são, como as próprias pessoas, particulares. As idéias de ama e de mãe estão bem formadas em suas mentes, são como retratos representando coisas individuais. Os nomes que elas lhes deram inicialmente acham-se limitados por esses indivíduos, e quando as crianças usam os nomes "ama" e "mamãe" são induzidas para aquelas pessoas. Mais tarde, quando o tempo e maior familiaridade levaram-nas a observar que há muitas outras coisas no mundo que têm certa conformidade quanto à forma, e muitas outras qualidades semelhantes às de seu pai e sua mãe, e com base nestas pessoas com as quais se familiarizaram formam uma idéia, da qual descobrem que participam vários indivíduos; dão, tanto a estas como às outras, o nome "homem", por exemplo. E, deste modo, adquirem um nome geral e uma idéia geral. No que diz respeito a elas, nada de novo é realizado, tendo apenas sido excluídas das idéias complexas que possuíam de Pedro e James, Mary e Jane tudo aquilo que era peculiar a cada uma delas, conservando tão-somente o que existe comum a todas.

8. Da mesma maneira que apreenderam o nome geral e a idéia de *homem,* com facilidade progridem para nomes e noções mais gerais. Com efeito, observando várias coisas divergentes de sua idéia de homem, não podendo portanto se incluírem nessa designação, têm, contudo, certas qualidades convergentes para com a do homem, eles retêm apenas aquelas qualidades e as unem numa idéia, obtendo, assim, uma outra idéia mais geral. Sendo-lhe dado um nome, eles formam um termo de compreensão mais extenso, em que a nova idéia não é formada por qualquer nova adição, mas sim, como antes, pela exclusão da forma e algumas outras qualidades compreendidas pelo nome

"homem", mantendo apenas a de um corpo, com vida, sentidos e movimento espontâneo: tudo isso passa a ser compreendido pelo nome "animal".

9. **Naturezas gerais nada mais são que idéias abstratas.** Quem pensa que as *naturezas gerais* ou *noções* nada mais são que idéias abstratas e parciais das mais complexas, escolhidas inicialmente das existências particulares, ficará, eu temo, sem saber onde encontrá-las. Pediria a alguém para refletir e, então, que me dissesse em que a idéia de *homem* difere da de Pedro e Paulo, ou a idéia de *cavalo* da de *Bucéfalo,* por excluir algo que é peculiar a cada indivíduo e por manter os aspectos descobertos concordantes dessas idéias complexas particulares de várias existências particulares? Das idéias complexas compreendidas pelos nomes *homem* e *cavalo,* excluindo-se apenas os particulares em que diferem, e retendo apenas os aspectos concordantes, formando disso uma nova idéia complexa distinta, que recebe o nome de "animal", obtém-se, assim, um termo mais geral que compreende, além do homem, diversas outras criaturas. Excluindo-se da idéia de *animal* os sentidos e movimento espontâneo, a idéia complexa restante, constituída das remanescentes simples de corpo, vida e alimento, obtém-se uma mais geral, designada pelo termo mais compreensivo *vivens.* E, para não mais me alongar neste tópico, tão evidente por si mesmo, a mente procede do mesmo modo ao tratar com o *corpo, substância* e, finalmente, com *ser, coisa,* como com outros termos universais, que significam quaisquer de nossas idéias. Em conclusão: todo mistério acerca do gênero e espécie, que provocam tanta discussão nas Escolas, e são com justiça raramente considerados fora delas, não são outra coisa que *idéias abstratas,* mais ou menos compreensivas, com nomes que lhes são anexados. Em tudo isso é constante e universal o fato de que todo termo mais geral significa uma certa idéia, como se fosse apenas uma parte dessa por ele compreendida.

10. **Por que o gênero é usualmente empregado em definições.** Isto pode nos mostrar a razão pela qual na definição de palavras, consistindo apenas em enunciar o seu significado, recorremos ao *gênero,* ou à palavra geral que lhe é imediata e o comporta. O que não é feito por necessidade, mas apenas para evitar o trabalho de enumerar as várias idéias que a palavra geral imediata ou *gênero* significa; ou, talvez, por vezes a vergonha de não ser hábil para fazê-lo. Embora definir por *gênero* e *diferença* seja o caminho mais curto, apesar disso, penso que se deve duvidar que seja o mais adequado. Estou seguro disso: não sendo o único, não é, pois, absolutamente necessário. Sendo a definição nada mais do que fazer com que outrem entenda através de palavras o significado da idéia ou termo definido, consiste numa definição bem feita a enumeração dessas idéias simples que estão combinadas no significado do termo definido; e se, em lugar dessa enumeração, os homens se acostumarem com o uso do termo geral imediato, isto não será feito por necessidade, ou por mais clareza, mas por causa da rapidez e expedição. Com efeito, parece-me que, se alguém desejasse saber qual idéia a palavra "homem" significa, se lhe fosse dito que o homem é uma substância extensa sólida, com vida, sentidos, movimento espontâneo e a faculdade de raciocinar, não duvido que o sentido do termo "homem" seria igualmente entendido e a idéia que o significa, ao menos, considerada tão claramente conhecida como o era pela definição de um animal racional, que, devido às várias definições de *animal, vivens* e *corpo,* se reduziu a essas idéias enumeradas. Tenho, ao explicar o termo "homem", seguido aqui a definição comum das Escolas; embora não a mais exata, serve muito bem ao meu presente propósito. Deste modo, pode-se ver qual foi o motivo da regra segundo a qual a definição devia constar de *gênero* e *diferença;* basta

isso para nos revelar a reduzida necessidade dessa regra, ou a vantagem, quando é rigorosamente observada. Pois foi mostrado que as definições consistem apenas na explicação de uma palavra por várias outras, de sorte que o que significa o pensamento ou idéia deve ser certamente conhecido; porém, as linguagens nem sempre são constituídas segundo as regras da lógica, isto é, cada termo pode ter seu significado exato e claramente expresso por outros dois.

11. **Geral e universal são criaturas do entendimento.** Ao retornar às palavras gerais, creio que, pelo que foi explicado, ficou evidente que *geral* e *universal* não comportam a existência real das coisas, mas são criaturas e invenções do entendimento, formadas por ele para seu próprio uso e se referindo apenas a sinais, quer palavras, quer idéias. Foi mostrado que as palavras são gerais quando usadas como sinais de idéias gerais, sendo, deste modo, indiferentemente aplicáveis a várias coisas particulares; e as idéias são gerais quando constituídas para representar diversas coisas particulares, não pertencendo universalmente às próprias coisas, por serem todas particulares do ponto de vista da existência, até mesmo as palavras e idéias que significam coisas gerais. Seu significado nada é, exceto uma relação que, através da mente do homem, lhe é acrescentada.

12. **As idéias abstratas são as essências dos gêneros e da espécie.** O que, pois, significam as palavras gerais? Elas consistem numa espécie de coisas, sendo cada uma delas um sinal de uma idéia abstrata na mente; como coisas existentes, elas concordam com tais idéias, de sorte que são classificadas sob este nome, ou seja, pertencem a esta espécie. Por conseguinte, é evidente que as *essências* da espécie, ou, se a palavra latina agrada mais, *species* das coisas, nada mais são que essas idéias abstratas. Pois, ter a essência de qualquer espécie, é isto que faz com que qualquer coisa seja dessa espécie, e a conformidade com a idéia à qual o nome é anexado, é isto que dá o direito a esse nome; o ter a essência e o ter esta conformidade devem ser necessariamente a mesma coisa, desde que ser de qualquer espécie e ter o direito ao nome dessa espécie é o mesmo. Como, por exemplo, ser um homem, ou desta *espécie* homem, e ter o direito a esse nome "homem" é a mesma coisa. De onde é fácil observar que as essências da espécie de coisas, e, conseqüentemente, a classificação das coisas, consistem em trabalho do entendimento que abstrai e forma estas idéias gerais.

13. **Elas são o trabalho do entendimento, mas têm seu fundamento na similitude das coisas.** Não quereria que pensassem que esqueci, muito menos que nego, que a natureza, na produção das coisas, faz várias delas semelhantes; não há nada mais óbvio, especialmente na raça dos animais, em todas as coisas propagadas pela semente. Apesar disso, penso que podemos afirmar: *a classificação delas sob nomes é o trabalho do entendimento, captando oportunamente a similitude que observa entre elas para formar idéias gerais abstratas,* e estabelecê-las na mente, com nomes que lhes são anexados como modelos ou formas (pois, neste sentido, a palavra "forma" tem um significado muito especial), com as quais as coisas particulares, como existentes, concordam, de sorte que passam a ser desta espécie, têm esta denominação, ou são colocadas nesta *classis*. Quando dizemos isto é um homem, este um cavalo; isto é justiça, aquilo é crueldade; isto um relógio, aquilo uma alavanca: o que fazemos, além de classificar coisas sob diferentes nomes específicos, como concordantes com estas idéias abstratas, das quais fizemos estes nomes os sinais? Que são as essências dessas espécies assinaladas e designadas por nomes, a não ser estas idéias abstratas na mente, que são os laços entre as coisas particu-

lares que existem, e os nomes sob os quais elas estão classificadas? E quando os nomes gerais têm qualquer conexão com os seres particulares, estas idéias abstratas são os meios que os unem, de sorte que as essências da espécie, como distinguida e denominada por nós, nem são nem podem ser nada exceto estas precisas idéias abstratas que temos em nossas mentes. E, portanto, as supostas essências reais das substâncias, se diferentes de nossas idéias abstratas, não podem ser as essências da espécie com que *nós* classificamos as coisas. Pois duas espécies devem ser uma, como racionalmente duas essências diferentes são a essência de uma espécie; e pergunto quais são as alterações que devem ou não ser feitas num *cavalo* ou *chumbo,* sem fazer com que nenhum deles seja de outra espécie? Determinar a espécie das coisas por *nossas* idéias abstratas é de fácil resolução; mas, se alguém se orientar nisto pelas supostas essências *reais,* suponho que ficará perdido: jamais será capaz de saber quando algo precisamente cessa de ser dessa espécie, ou seja, de um *cavalo* ou *chumbo.*

14. **Cada idéia abstrata distinta é uma essência distinta.** Nem ninguém se surpreenderá quando eu digo que essas essências, ou idéias abstratas (que são as medidas do nome e as fronteiras da espécie), são o trabalho do entendimento, que considera que ao menos as complexas são freqüentemente, em vários homens, diferentes coleções de idéias simples; e, portanto, o que cobiça para um homem não é para outro. De sorte que, na verdade, cada distinta idéia abstrata é uma essência distinta; e os nomes que significam estas idéias distintas são os nomes de coisas essencialmente diferentes. Deste modo, um círculo é tão diferente de um óvulo como um carneiro de uma cabra; e a chuva é tão essencialmente diferente da neve como a água da terra: é impossível que a idéia abstrata, que é a essência de um ser, seja comunicada a outra. E, assim, quaisquer duas idéias abstratas, que em qualquer parte variam uma da outra, com dois diferentes nomes anexados a elas, constituem duas diferentes espécies, ou, se quiserdes, *espécies,* tão essencialmente diferentes como duas quaisquer mais remotas ou opostas no mundo.

15. **Algumas significações da palavra "essência".** Mas, desde que as essências das coisas são pensadas por alguns (e não sem razão) como completamente desconhecidas, não deve ser desnecessário considerar os vários significados da palavra "essência".

Essências reais. Primeiro, essência pode ser tomada como o ser de qualquer coisa, por isso ela é o que é. E, desse modo, embora geralmente desconhecida nas substâncias, a constituição interna real das coisas, às quais suas finalidades descobríveis estão subordinadas, pode ser chamada a essência das coisas. Este é o significado próprio e original da palavra, como é evidente de sua formação, *essentia,* em sua anotação primária, significando propriamente ser. E neste sentido ela continua sendo usada, quando falamos da essência das coisas *particulares,* sem lhes dar um nome.

Essências nominais. Segundo, sendo evidente que as coisas são classificadas sob nomes em classe ou espécie apenas se concordam com certas idéias abstratas, às quais nós temos anexado esses nomes, a essência de cada *gênero,* ou classe, nada implica exceto a idéia abstrata, a qual é significada pelo nome geral ou *típico* (se posso ter a permissão para chamá-la de *tipo,* como *geral* de *gênero).* E, deste modo, descobrimos a que concerne a palavra *essência* em seu uso mais familiar. Estas duas classes de essências, suponho, não devem ser inadequadamente designadas, uma a real, e a outra *essência nominal.*

16. **Conexão constante entre o nome e a essência nominal.** Entre a *essência nominal* e o *nome* há uma conexão tão estreita que o nome de qualquer classe de coisas não pode

ser atribuído a qualquer ser particular, a não ser o que tem sua essência, por meio da qual ela corresponde a esta idéia abstrata a respeito da qual este nome é o signo.

17. A suposição de que a espécie distingue-se por suas essências reais é inútil. Com respeito às *essências reais* das substâncias corporais (para mencionar apenas essas), há, se não me engano, duas opiniões. Uma é a dos que usam a palavra "essência" sem saber para que, supondo um certo número dessas essências, segundo as quais todas as coisas naturais são feitas, e de que cada uma delas participa exatamente, e assim torna-se daquela espécie. A outra e mais racional opinião é a dos que consideram que todas as coisas naturais têm uma real, mas desconhecida, constituição de suas partes insensíveis, das quais surgem essas qualidades sensíveis que nos servem para distingui-las entre si, segundo tivemos oportunidade para classificá-las em espécie, sob denominações comuns. A primeira dessas opiniões, que supõe essas essências como um certo número de formas ou moldes, em que todas as coisas naturais que existem estão organizadas, e de que igualmente participam, tem, imagino, confundido muito o conhecimento das coisas naturais. As freqüentes produções de monstros, em toda espécie de animais, e as crianças defeituosas e outras estranhas manifestações do nascimento humano, comportam dificuldade que possivelmente não se encaixam nessa hipótese, desde que é impossível que duas coisas participem exatamente da mesma essência real tendo diferentes qualidades, do mesmo modo que duas figuras participando da mesma essência real do círculo tenham diferentes atributos.

18. A essência real e nominal é a mesma nas idéias simples e modos e diversa nas substâncias. Sendo as essências assim distinguidas em nominal e real, podemos ainda observar que, na espécie de idéias simples e modos, elas sempre são as mesmas, ao passo que nas substâncias são totalmente diferentes. Deste modo, uma figura incluindo um espaço entre três linhas é a essência ao mesmo tempo real e nominal de um triângulo, não sendo esta apenas a idéia abstrata para a qual o nome geral é anexado, mas a própria *essentia* ou ser da própria coisa: este fundamento, do qual todos os seus atributos decorrem, e ao qual eles todos estão inseparavelmente anexados. Consiste, porém, em outro modo acerca desta parcela de matéria que faz o anel de meu lado, em que essas duas essências são aparentemente diferentes. Com efeito, a constituição real de suas partes insensíveis, da qual dependem todas as propriedades da cor, peso, fusibilidade, fixidez, etc., é, portanto, sua essência nominal.

19. As essências são incriáveis e incorruptíveis. Que estas idéias abstratas, com nomes nelas, como temos afirmado, são essências, podem ainda aparecer pelo que dissemos acerca das essências, a saber, que todas são incriadas e incorruptíveis. Pois, seja o que for que aconteceu a Alexandre e Bucéfalo, as idéias pelas quais "homem" e "cavalo" estão unidos supostamente, todavia, permanecem as mesmas; e assim as essências dessa espécie são totalmente preservadas e indestrutíveis, sejam quais forem as modificações que possam ocorrer com um ou todos os indivíduos desta espécie. Por este meio a essência da espécie permanece salva e inteira, sem a existência de mais ou menos um indivíduo desta classe. Com efeito, se não existisse neste momento nenhum círculo no mundo (como talvez esta figura não exista em nenhuma parte exatamente assinalada), apesar disso a idéia anexada ao nome não deixaria de ser o que é, nem deixaria de ser como um modelo para determinar qual figura particular com a qual deparamos tem ou não o direito ao nome de "círculo", e assim para mostrar qual delas, por ter esta essência, era desta

espécie. Embora jamais tenha existido ou estado na natureza uma tal besta como o unicórnio, ou tal peixe como a sereia, apesar disso, supondo que estes nomes significam idéias complexas abstratas que não têm inconsistência nelas, a essência da sereia é tão inteligível como a do homem, e a idéia do unicórnio tão certa, firme e permanente como a do cavalo. Disto que foi dito, é evidente que a doutrina da imutabilidade das essências prova que elas são apenas idéias abstratas, e está fundada na relação estabelecida entre elas e certos sons como sinais delas, e sempre será verdadiera, enquanto o mesmo nome tiver o mesmo significado.

Capítulo IV

Os nomes das idéias simples

1. Os nomes das idéias simples, modos e substâncias: cada um deles tem algo peculiar. Embora todas as palavras, como tenho mostrado, nada signifiquem imediatamente exceto as idéias na mente de quem fala, não obstante, com base numa investigação mais cuidadosa, descobriremos que os nomes das *idéias simples, modos mistos* (dentro das quais eu compreendo *também relações)* e *substâncias naturais* têm, cada um deles, algo peculiar e diferente do outro. Por exemplo:

2. Os nomes das idéias simples e substâncias indicam a existência real. Primeiro, os nomes das *idéias simples,* e *substâncias,* com as idéias abstratas na mente que eles enunciam imediatamente, indicam igualmente certa existência real, da qual derivou seu modelo original. Mas os nomes dos modos mistos terminam na idéia que está na mente e não levam os pensamentos mais além como veremos mais pormenorizadamente no próximo capítulo.

3. Os nomes das idéias simples e modos sempre indicam a essência real e nominal. Segundo, os nomes das idéias simples e modos indicam sempre a essência real e a nominal desta espécie, como mostraremos no capítulo que trata dos nomes das substâncias em particular.

4. Os nomes das idéias simples são indefiníveis. Terceiro, os nomes das idéias simples não são capazes de qualquer definição; os nomes de todas as idéias complexas são.

5. Se todos fossem definíveis, constituiria isso um processo "in infinitum". Não me preocuparei aqui em provar que todos os termos não são definíveis por causa deste progresso *in infinitum,* que claramente nos levará a isso, se admitirmos que todos os nomes deveriam ser definidos. De fato, se os termos de uma definição devessem ser definidos por outro, onde, finalmente, iríamos parar? Mas eu mostrarei, com base na natureza de nossas idéias e no significado de nossas palavras, por que certos nomes podem e outros não podem ser definidos; e quais são eles.

7. Por que as idéias simples são indefiníveis. Eu afirmo que os *nomes das idéias simples, e apenas estes, são incapazes de serem definidos.* Eis a razão por que é assim: vários termos da definição enunciam várias idéias, e elas de maneira alguma podem unidas representar uma idéia que não tem de modo algum composição; portanto, *uma definição,* que propriamente revela o sentido de uma palavra por várias outras, sem que cada uma signifique a mesma coisa, não pode ter lugar nos nomes das idéias simples.

8. **Exemplos: definições escolásticas do movimento.** Por não observar esta diferença em nossas idéias, e seus nomes, tem-se produzido esta proeminente frivolidade nas Escolas, que são tão fáceis de observar nas definições que nos dão de algumas dessas idéias simples. Quanto à maior parte delas, até os mestres de definições se resignaram a considerá-las intocáveis, simplesmente pela impossibilidade que nelas descobriram. O que é mais estranho do que o jargão que a perspicácia do homem inventou, tal como esta definição: *O ato de um ser no poder, tanto quanto no poder,* que confundiria qualquer homem racional, a quem isso não fosse já conhecido por seu célebre absurdo, ou seja, adivinhar que palavra jamais poderia ser suposta para a explicação disso.

9. **Definições modernas do movimento.** Os filósofos modernos, que tentaram derrubar o jargão das Escolas e falar inteligivelmente, não têm mais êxito em definir idéias simples, seja por explicarem suas causas, seja por qualquer outro modo. Os atomistas, que definem o movimento como *uma passagem de um lugar para o outro,* o que mais fazem além de colocar uma palavra sinônima pela outra? Em que *passagem* difere de *movimento?*

10. **Definições da luz.** Os que nos dizem que a luz é um grande número de pequenos glóbulos chocando-se energicamente no fundo do olho falam mais inteligivelmente do que as Escolas; apesar disso, estas palavras jamais serão tão bem entendidas, a ponto de fazer com que a idéia da palavra "luz" signifique algo mais conhecido a uma pessoa que não a entendia antes, quanto se alguém lhe disser que a luz nada mais é do que um conjunto de pequenas bolas de tênis que fadas, durante todo o dia, arremessam, com raquetes, contra a testa de alguns homens e são passadas de um para outro. Admitindo-se que esta explicação da coisa seja verdadeira, contudo, a idéia da causa da luz, se nunca a tivemos tão exata, não nos daria mais a idéia da própria luz, como de uma particular percepção em nós, do que a idéia da figura e movimento de uma afiada peça de aço nos daria a idéia desta dor que é hábil para nos causar. Pois a causa de qualquer sensação, e a própria sensação, em todas as idéias simples de nossos sentidos, são duas idéias, e duas idéias o mais possível diferentes e distantes entre si.

11. **Explicação adicional: por que as idéias simples são indefiníveis.** Idéias simples, como tem sido mostrado, devem apenas ser captadas pelas impressões que os próprios objetos fazem sobre nossas mentes, pelas próprias entradas indicadas para cada tipo. Se elas não são recebidas deste modo, todas as palavras do mundo, usadas para explicar e definir quaisquer um de seus nomes, nunca serão capazes de ocasionar em nós a idéia que isso significa. Sendo as palavras sons, não podem produzir em nós outras idéias simples senão as dos próprios sons, nem estimular qualquer uma em nós, apenas por esta conexão voluntária que se reconhece existir entre elas e estas idéias simples que o uso comum transformou em sinais. Quem pensa de outro modo deve averiguar se quaisquer palavras podem dar-lhes o gosto do abacaxi, e fazê-lo ter a verdadeira idéia do sabor dessa fruta célebre e deliciosa. Ao passo que, se lhe for dito que isso tem uma semelhança com certos gostos a respeito dos quais ele já possui as idéias em sua memória, impressas lá por objetos sensíveis, não estranhos ao seu paladar, poderá aproximar-se dessa semelhança em sua mente. Mas isto não nos dá essa idéia pela definição, mas estimula em nós outras idéias simples por seu nome conhecido, que continuará a ser muito diferente do verdadeiro gosto dessa mesma fruta. Com respeito a luz e cores, e todas as outras idéias simples, ocorre a mesma coisa, já que o significado dos sons não é natural, mas apenas

imposto e arbitrário. E nenhuma definição da luz ou do vermelho é mais adequada ou hábil para ocasionar tanto essas idéias em nós do que o som "luz" como o "vermelho" por si mesmos. Esperar produzir uma idéia de luz ou cor por um som, por mais que formado, é esperar que os sons deveriam ser visíveis, ou as cores audíveis, e fazer com que as orelhas façam a tarefa de todos os outros sentidos. E, portanto, quem não recebeu antes em sua mente, pela entrada apropriada, a idéia simples que certa palavra anuncia, jamais pode chegar a conhecer o significado desta palavra por quaisquer outras palavras ou sons, reunidos segundo todas as regras da definição. O único meio consiste em aplicar aos seus sentidos o próprio objeto, e assim produzir essa idéia nele, acerca da qual ele já aprendeu o nome. Um estudioso homem cego, que poderosamente quebrou a cabeça acerca de objetos visíveis e recorreu à explicação de seus livros e amigos para entender esses nomes, luz e cores, que freqüentemente apareciam em seu caminho, alardeou um dia que já sabia o que significava o "escarlate". Com base nisso, seu amigo perguntou o que era o escarlate, e o homem cego respondeu que era semelhante ao som da corneta. Apenas este entendimento do nome de qualquer outra idéia simples terá quem espera apanhá-la somente de uma definição, ou usar outras palavras para explicá-la.

12. **O oposto mostra-se em idéias complexas, mediante exemplos da estátua e do arco-íris.** O caso é totalmente outro com as *idéias complexas,* que consistem de várias simples: pertence ao poder das palavras significar as várias idéias que formam esta composição para imprimir idéias complexas na mente que jamais estiveram lá antes, e fazer com que seus nomes sejam entendidos. Tais coleções de idéias, expressas sob um nome, definição, ou o esclarecimento do significado de uma palavra por várias outras, podem levar-nos a entender os nomes das coisas que jamais estiveram sob o alcance de nossos sentidos e a formar idéias adequadas para estas nas mentes de outros homens, quando eles usam esses nomes, contanto que nenhum dos termos da definição signifique quaisquer dessas idéias simples jamais apreendidas pelo pensamento de quem está recebendo a explicação. Deste modo, a palavra "estátua" pode ser explicada a um homem cego por outras palavras, ao passo que "quadro" não pode, pois seus sentidos lhe deram a idéia de forma, mas não a de cores, e, portanto, as palavras não a podem estimular nele.

15. **Os nomes das idéias simples são menos duvidosos do que os dos modos mistos e das substâncias.** Quarto, embora os nomes das idéias simples não tenham auxílio da definição para determinar seu significado, isto não impede que sejam geralmente menos duvidosas e incertas do que as dos modos mistos e substâncias; porque elas significam apenas uma percepção simples, os homens na maioria das vezes fácil e perfeitamente concordam com seu significado, e há pouco lugar para equívocos e disputa acerca de seu significado. Quem uma vez ficou sabendo que "brancura" é o nome desta cor que observou na neve ou no leite, não será capaz de empregar mal esta palavra enquanto conserva esta idéia, ao passo que, quando a perdeu totalmente, não será capaz de se enganar acerca de seu entendimento, mas percebe que não a entende. Nas idéias simples o significado inteiro do nome é conhecido imediatamente, e não consiste de partes, a respeito do que, mais ou menos sendo posto, a idéia pode ser variada, e, assim, o significado de seu nome pode ser obscuro ou incerto.

CAPÍTULO V

Os nomes dos modos mistos e das relações

1. Eles significam idéias abstratas, como outros nomes gerais. Sendo gerais os nomes dos *modos mistos,* eles significam, como foi mostrado, classes ou espécies de coisas, cada uma das quais tem sua essência peculiar. As essências dessa espécie também, como foi mostrado, nada são exceto as idéias abstratas na mente, à qual o nome é anexado. Até aqui os nomes e essências dos modos mistos nada têm a não ser o que é comum a eles como a outras idéias; mas, se os considerarmos mais de perto, descobriremos que eles têm algo peculiar que talvez pode merecer nossa atenção.

2. Primeiro, as idéias que eles indicam são formadas pelo entendimento. A primeira particularidade que observei neles é que as idéias abstratas, ou, se quiserdes, as essências, de várias espécies de modos mistos, são *feitas pelo entendimento,* em que elas diferem dessas idéias simples, em cujos tipos a mente não tem poder para formar uma sequer, mas apenas receber tais como lhes são apresentadas pela existência real das coisas operando sobre elas.

3. Segundo, feitas arbitrariamente e sem modelos. Além disso, essas essências da espécie dos modos mistos não são apenas feitas pela mente, mas *feitas muito arbitrariamente, feitas sem modelos ou referência a qualquer existência real.* Neste aspecto elas diferem das substâncias, que comportam a suposição de algum ser real, do qual elas são extraídas e ao qual elas conformam. Mas, nestas idéias complexas de modos mistos, a mente toma a liberdade para não seguir exatamente a existência das coisas. Ela une e retém certas coleções, como ainda muitas idéias distintas específicas; enquanto outras, que, como ocorrem freqüentemente na natureza e são simplesmente sugeridas pelas coisas externas, passam esquecidas, sem nomes particulares ou especificações. Nem se ocupa a mente, nesses modos mistos, como nas idéias complexas de substâncias, em examiná-las mediante existência real das coisas, ou verificá-las pelos modelos contendo tais composições peculiares na natureza.

4. Como isto é feito. Para entender isto corretamente, devemos considerar em que consiste a formação dessas idéias complexas, e também que isto não implica a formação de uma nova idéia, mas a reunião dessas que a mente tinha antes. A respeito destas, a mente realiza três coisas: primeiro, ela escolhe um certo número; segundo, dá-lhes conexão, e os torna uma idéia; terceiro, as reúne mediante um nome. Se examinarmos como a mente procede e que liberdade ela toma nelas, observaremos claramente como essas essências da espécie de modos mistos são trabalhos da mente, e, conseqüentemente, que a própria espécie é realização do homem.

5. É evidentemente arbitrário que a idéia exista freqüentemente antes da existência. Ninguém duvida que essas idéias de modos mistos são formadas por uma voluntária coleção de idéias, reunidas na mente independentemente de quaisquer modelos originais na natureza. Pode-se apenas refletir que esta classe de idéias complexas pode ser feita, abstraída, e ter os nomes que lhe são dados, e assim ser constituída numa espécie, antes que qualquer indivíduo desta espécie jamais tenha existido. Quem pode duvidar que as idéias de *sacrilégio* ou *adultério* podem ser formadas nas mentes dos homens, e ter os nomes que lhes são dados, e assim esta espécie de modos mistos ser constituída antes que qualquer um deles jamais tenha sido cometido? E que podem igualmente ser discursados e raciocinados, e como certas verdades são neles descobertas enquanto não têm sido realizados a não ser no entendimento, do mesmo modo que, agora, eles têm apenas muito freqüentemente uma existência real?

7. Mas continuam subservientes ao fim da linguagem. Embora essas idéais complexas ou essências dos modos mistos dependam da mente e sejam formadas por ela com grande liberdade, apesar disso não são constituídas ao acaso e misturadas sem qualquer razão. Elas são sempre formadas pela conveniência da comunicação, que é o principal fim da linguagem. O uso da linguagem consiste, em resumo, em sons para dar a entender com facilidade e rapidez conceitos gerais, em que não apenas a abundância de pormenores deve ser contida, mas também uma grande variedade de idéias independentes agrupadas em uma complexa. Ao formar, portanto, a espécie de modos mistos, os homens têm considerado apenas tais combinações, as quais têm tido motivo para mencionar reciprocamente. Se unem a idéia de matar com a idéia de pai ou de mãe, para assim formar uma espécie distinta da de matar o filho de um homem ou vizinho, é por causa dos diferentes graus de odiosidade do crime, e dos diferentes castigos devidos ao assassinato do pai ou mãe do homem, diferente do que deve ser infligido pelo assassínio de um filho ou vizinho; e, portanto, consideram necessário mencioná-lo por nome distinto, que consiste na finalidade de formar esta distinta combinação.

8. A respeito de que as palavras intraduzíveis das diversas línguas constituem uma prova. Uma perícia moderada em diferentes línguas satisfará facilmente a gente da verdade disso, porque será óbvio observar grande estoque de palavras numa língua que não tem nenhuma que lhes seja correspondente em outra. O que mostra claramente que os habitantes de um país, por seus costumes e maneira de viver, têm encontrado motivo para formar várias idéias complexas, e dar-lhes nomes, que outros jamais coletaram em idéias específicas. Isto não poderia ter acontecido se esta espécie fosse o trabalho uniforme da natureza, e não coleções feitas e abstraídas pela mente, a fim de nomear, e pela conveniência da comunicação. Ademais, se olharmos um pouco mais acuradamente este assunto, descobriremos que, embora eles tenham palavras que em traduções e dicionários supostamente se correspondem, apesar disso há raramente uma de "dez" entre os nomes das idéias complexas, especialmente de modos mistos, que significam a mesma e precisa idéia que a palavra traduzida pelos dicionários. Não há idéias mais comuns e menos compostas do que as medidas de tempo, extensão e peso, e os nomes latinos "hora" "pés", "libra" são sem dificuldade traduzidos pelos nomes ingleses "hour", "foot", e "pound"; mas não há nada mais evidente do que estas idéias de nomes romanos unidos aos latinos que foram bem diferentes dos que um inglês expressa pelos nomes ingleses.

9. **Isto mostra que as espécies são feitas para comunicação.** O motivo pelo qual eu considero tão pormenorizadamente isso decorre do fato de que não devemos nos equivocar acerca de *gênero* e *espécie* e suas *essências* como se eles fossem coisas feitas regular e constantemente pela natureza, e tivessem uma existência real nas coisas. Na realidade, com base numa investigação cautelosa, são apenas um artifício do entendimento para facilitar o significado dessas combinações de idéias, a fim de que pudesse ser freqüentemente motivado para comunicar por um termo geral, sob o qual vários particulares, na medida em que concordam com esta idéia abstrata, podem ser compreendidos.

10. **Nos modos mistos é o nome que une a combinação e a torna uma espécie.** A relação mais próxima que existe entre *espécie, essências* e seu *nome geral,* pelo menos em modos mistos, aparecerá mais tarde, quando considerarmos que o nome parece preservar aquelas essências e lhes dar sua permanente duração. De fato, a conexão entre as partes soltas dessas idéias complexas sendo estabelecida pela mente, isto resulta numa união que não tem fundamento determinado na natureza, a qual cessaria de novo se não houvesse algo que, do mesmo modo que a estabeleceu, a mantivesse unida e evitasse que suas partes se dispersassem. Embora seja a mente que faça essa combinação, é o nome que, como se fosse um nó, as aperta juntas. Que variedade de diferentes idéias reúne a palavra "triunfo", e no-las transmite como uma espécie! Se este nome jamais tivesse sido formado, ou totalmente perdido, poderíamos, não há dúvida, ter tido descrições do que se passava nesta solenidade; no entanto, penso que o que conserva estas diferentes partes unidas nesta unificadora idéia complexa consiste nesta mesma palavra que lhe é anexada. Sem o que as várias partes disto não seriam pensadas para formar uma coisa, do mesmo modo que qualquer outra mostrada, que nunca se formou a não ser uma vez, nunca foi unida numa idéia complexa sob uma denominação. Quanto, portanto, nos modos mistos, a unidade necessária para qualquer essência depende da mente; e quanto a continuação e fixação desta unidade depende do nome de uso comum que lhe é anexado, deixo isso para ser considerado por quem encara as essências e espécies como coisas reais estabelecidas na natureza.

12. **Acerca das origens dos modos mistos, não olhamos além de nossas mentes, que igualmente as mostram como o trabalho do entendimento.** Em concordância também com o que tem sido dito acerca das essências da espécie dos modos mistos, que são as criaturas do entendimento em lugar de ser trabalhos da natureza; de acordo, digo, com isto, descobrimos que seus nomes conduzem nossos pensamentos para a mente, e não além dela. Quando falamos de *justiça,* ou *gratidão,* não formamos para nós mesmos nenhuma imagem de algo existente, que devíamos conceber, mas nossos pensamentos terminam nas idéias abstratas dessas virtudes, e não além disso; ao contrário, quando falamos de um *cavalo,* ou *ferro,* estas idéias específicas, não as consideramos como simplesmente na mente, mas como as próprias coisas, que fornecem os modelos originais dessas idéias. Mas nos modos mistos, ao menos nas partes mais consideráveis deles, que são seres morais, consideramos os modelos originais como existindo na mente, e a eles nos referimos para distingui-los dos seres particulares sob esses nomes. E, assim, penso que são estas essências das espécies dos modos mistos denominadas por um nome mais particular, ou seja, *noções;* assim, por um direito peculiar, dizem respeito ao entendimento.

14. **Os nomes dos modos mistos sempre significam suas essências reais.** Outra *coisa que* devemos observar, do que tem sido dito, é que os nomes dos modos mistos

sempre significam (quando têm qualquer significado determinado) as essências reais de sua espécie. Com efeito, sendo essas idéias abstratas o trabalho da mente, e não referidas à existência real das coisas, não há a suposição de nada mais enunciado por esse nome do que simplesmente a idéia complexa que a própria mente tem formado, que é tudo o que poderia ser expresso por ela, e isto sobre o qual todas as propriedades da espécie dependem, e da qual unicamente elas brotam: e, assim, nesses a essência real e nominal é a mesma, que, no que isso diz respeito a certo conhecimento da verdade geral, veremos mais adiante.

15. **Por que seus nomes são usualmente adquiridos antes de suas idéias.** Isto pode igualmente nos mostrar a razão pela qual a maioria dos nomes dos modos mistos é compreendida antes que o significado das idéias seja perfeitamente conhecido. Porque não há nenhuma espécie desses ordinariamente observados a não ser os que têm nomes, e essa espécie, ou antes, suas essências, sendo idéias complexas abstratas formadas arbitrariamente pela mente, é conveniente, se não necessário, conhecer os nomes antes que alguém tente formar essas idéias complexas. A menos que um homem encha sua cabeça com um regimento de idéias complexas abstratas, acerca das quais os outros não têm nomes, nada se tem a fazer com isso, a não ser pô-las de lado e novamente esquecê-las. Confesso que, no início das linguagens, era necessário ter a idéia antes que alguém lhe desse o nome; a mesma coisa continua a ocorrer sempre que alguém, para formar uma nova idéia complexa por dar-lhe um nome novo, forma igualmente uma nova palavra. Mas isto não diz respeito às linguagens constituídas, que estão geralmente bem providas de idéias que os homens freqüentemente tiveram ocasião para ter e comunicar; e, acerca disso, pergunto: no que consiste geralmente o método pelo qual as crianças aprendem os nomes dos modos mistos antes de terem suas idéias? Talvez uma entre mil tenha formado as idéias abstratas de *glória* e *ambição* antes de ter-lhes ouvido os nomes. Em idéias simples e substância admito que isso ocorre de outro modo; que, sendo essas idéias que têm uma experiência real e união na natureza, as idéias e os nomes são adquiridos umas antes dos outros, como isso acontece.

16. **Razão pela qual me estendi tanto nesse assunto.** O que tem sido dito aqui com respeito aos modos mistos é, com muito pouca diferença, aplicável também ás *relações*. Como cada pessoa pode por si mesma observar, eu posso poupar-me os sofrimentos de discorrer longamente, especialmente pelo fato de que tudo quanto tenho afirmado aqui acerca das palavras nesse Livro III será possivelmente pensado por alguém como muito mais do que tão insignificante assunto requeria.

Capítulo VI

Os nomes das substâncias

1. **Os nomes comuns das substâncias significam classes.** Os nomes comuns das substâncias, tanto como outros termos gerais, significam *classes,* que nada mais são do que o ser transformado em sinais destas idéias complexas, em que várias substâncias particulares devem ou podem concordar, por meio do que elas são capazes de ser compreendidas numa concepção comum, e ser entendidas por um único nome. Eu digo podem ou devem concordar, porquanto, embora haja apenas um único sol existente no mundo, apesar disso esta idéia sendo abstraída, de sorte que se houvesse mais substância devia cada uma concordar com isso, como se fosse uma classe em que houvesse tantos sóis como há estrelas.

2. **A essência de cada classe é a idéia abstrata.** A medida ou limite de cada classe ou espécie, por meio da qual é constituída esta classe particular, e distinguida das outras, é a isto que denominamos *essência,* que nada é exceto esta idéia abstrata para a qual o nome é anexado, de sorte que tudo contido nesta idéia é essencial a esta classe. Assim, embora tudo isso seja a essência das substâncias naturais que conhecemos, ou por meio da qual as distinguimos em classes; apesar disso, eu a denomino por um nome peculiar, a *essência nominal,* para distingui-la da constituição real da substância, da qual dependem essa essência nominal e todas as propriedades dessa classe. Esta, portanto, como foi dito, deve ser denominada *essência real.* Por exemplo, a essência nominal de ouro é esta idéia complexa entendida pela palavra "ouro", sendo isto, por exemplo, um corpo amarelo, de um certo peso, maleável, fusível e fixo. Mas a essência real é a constituição das partes insensíveis deste corpo, do qual dependem todas essas qualidades e todas as outras propriedades do ouro. Até onde essas duas são diferentes, embora sejam denominadas essências, é óbvia a sua descoberta à primeira vista.

3. **As essências real e nominal diferem.** Embora, talvez, o movimento voluntário, com sentidos e razão reunidos a um corpo de uma certa forma, seja a idéia complexa à qual eu e outro anexamos o nome "homem" e, deste modo, constitua a essência nominal da espécie assim denominada; contudo, ninguém dirá que esta idéia complexa é a essência real e fonte de todas as operações que são encontradas em um indivíduo desta classe. O fundamento de todas essas qualidades, que são os ingredientes de nossa idéia complexa, é algo bem diferente; e se tivéssemos um tal conhecimento desta constituição do homem, da qual jorram suas faculdades de mover, sensação, raciocínio e outros poderes, e da qual depende sua forma tão regular (como disso têm possivelmente os anjos, e certamente seu Criador), teríamos uma idéia bem diversa de sua essência do que a que atualmente está contida em nossa definição dessa espécie, seja isto o que for. Ademais, nossa idéia de qualquer homem individual seria tão diversa do que é no presente quanto quem conhece todas as molas e rodas e outros mecanismos internos deste célebre relógio em

Estrasburgo o conhece de modo diverso de um compatriota que apenas o observa, vendo o movimento do ponteiro, ouvindo o relógio bater e observando apenas algumas de suas manifestações externas.

4. Nada essencial aos indivíduos. Que a *essência,* no uso ordinário da palavra, relaciona a classes, e que isto é considerado com respeito aos seres particulares apenas enquanto são organizados em classes resulta disso: retirando apenas as idéias abstratas pelas quais classificamos indivíduos e organizando-os sob nomes comuns, então, o pensamento de algo essencial a qualquer deles istantaneamente desaparece; não temos noção de um sem o outro, o que claramente mostra sua relação. É-me necessário ser como eu sou — Deus e a natureza me fizeram assim; mas não há nada que eu tenha que me é essencial. Um acidente ou doença pode muito bem modificar minha cor ou forma: uma febre ou queda pode tirar minha razão ou memória, ou ambas; e uma apoplexia não perdoa nem os sentidos, nem o entendimento, nem a vida. Outras criaturas de minha forma podem ter sido feitas com maiores ou melhores, ou menores ou piores faculdades do que eu tenho; e outras podem ter razão e sentidos numa forma e corpo bem diferentes dos meus. Nenhuma dessas é essencial para um ou outro, ou para qualquer indivíduo, até que a mente o refira a certa classe ou espécie das coisas; e, deste modo, segundo a idéia abstrata dessa classe, algo é descoberto essencial. Deixe que alguém examine seus próprios pensamentos e descobrirá que, logo que supõe ou fala de *essencial,* a consideração de certa espécie, ou a idéia complexa enunciada por algum nome geral, aparece em sua mente, e é com referência a esta que uma ou outra qualidade se considera essencial. De modo que, se for perguntado se é essencial para mim ou para qualquer outro ser corporal particular ter razão, digo não, do mesmo modo que não é essencial para esta coisa branca em que escrevo ter palavras nela. Mas se esse ser particular é encarado como pertencente à classe *homem,* sendo-lhe dado o nome "homem", a razão lhe é essencial, supondo a razão como uma parte da idéia complexa indicada pelo nome "homem", assim como é necessário para esta coisa em que escrevo conter palavras, se eu lhe der o nome "tratado", e o classificar sob esta espécie. Deste modo, essencial e não essencial dizem respeito tão-somente a nossas idéias abstratas e aos nomes que lhes estão anexados; tudo isso não implica mais do que o seguinte: seja qual for a coisa particular que não compreenda essas qualidades contidas numa idéia abstrata enunciada por qualquer termo geral, não pode ser classificada sob essa espécie, nem ser denominada por esse nome, já que a idéia abstrata é a própria essência dessa espécie.

5. Somente as essências percebidas por nós como substâncias individuais têm as qualidades que as autorizam a receber seus nomes. Portanto, se a idéia do *corpo* para certa gente é apenas extensão ou espaço, então solidez não é essencial ao corpo; se outros consideram a idéia para a qual dão o nome "corpo" composta de solidez e extensão, então solidez é essencial ao corpo, e consiste numa parte da idéia complexa o nome da classe que ela significa, sem o que nenhuma coisa particular pode ser incluída nesta classe ou ser merecedora desse nome. Se fosse encontrada uma parcela de matéria que tivesse todas as outras qualidades que existem no ferro, faltando-lhe apenas sujeição à pedra-ímã, não sendo nem atraída por ela nem orientada por ela, alguém perguntaria *se lhe* falta algo essencial? Seria absurdo perguntar se uma coisa realmente existente necessita de algo que lhe é essencial. Ou poderia ser indagado se isso representa ou não uma dife-

rença essencial ou específica, desde que não temos nenhuma outra medida essencial específica, exceto nossas idéias abstratas? E falar de diferenças específicas em natureza, sem referência às idéias gerais em nomes, consiste em falar ininteligivelmente. Perguntaria alguém o que é essencial para estabelecer uma diferença, em natureza, entre dois seres particulares quaisquer, sem qualquer consideração a certa idéia abstrata que é olhada como a essência e modelo de uma espécie? Todos estes padrões e modelos sendo por completo postos de lado, os seres particulares, considerados simplesmente em si mesmos, revelarão possuir todas as suas qualidades igualmente essenciais; e tudo em cada indivíduo lhe será essencial; ou, o que é mais, nada em absoluto.

6. **Mesmo as essências reais das substâncias individuais empregam classes potenciais.** É verdade, tenho freqüentemente mencionado uma *essência real* distinta em substâncias dessas idéias abstratas as quais denomino sua essência nominal. Por essa *essência real* entendo que a constituição real de algo é o fundamento de todas essas propriedades que lá estão combinadas e que constantemente descobrimos nela coexistir; ao passo que essência nominal consiste na constituição particular que tudo tem internamente, sem qualquer relação a algo que lhe é externo. Mas essência, mesmo nesse sentido, *relaciona-se com uma classe, e supõe uma espécie.* Certamente, como, para as essências reais das substâncias, apenas supomos seus seres, sem conhecermos precisamente o que eles são; mas o que ainda os une à espécie é a essência nominal, das quais são o suposto fundamento e causa.

7. **A essência nominal limita a espécie.** A próxima coisa a ser considerada consiste em verificar por quais dessas essências as substâncias são determinadas em classes ou espécies; e que ocorre, é evidente, pela essência nominal. Isto, portanto, e apenas isto, considerado como essencial, o nome, que é a marca da classe, dá a entender. É impossível, portanto, que algo determine as classes das coisas que classificamos sob nomes gerais: mas determina a idéia que este nome está designando por uma marca; é isto que, como foi mostrado, denominamos a essência nominal.

8. **A natureza das espécies como é formada por nós.** E esta espécie de coisas para nós nada é, exceto a classificação delas sob nomes distintos, segundo as idéias complexas em *nós,* e não segundo as essências precisas, distintas e reais *nelas;* é evidente que por isso descobrimos que vários dos indivíduos que estão classificados como seres de uma espécie têm ainda qualidades, dependentes em suas reais constituições, tão diferentes uma das outras como de outras das quais, supõe-se, elas especificamente diferem.

9. **Não há essência real que não conheçamos.** Nem, certamente, podemos contar e classificar coisas, e, conseqüentemente (o que é o fim de classificar), denominá-las por suas essências reais, porque não as conhecemos. Nossas faculdades não nos levam ao conhecimento e distinção das substâncias além das agrupadas por uma coleção dessas idéias sensíveis que observamos nelas. Essa, no entanto, por mais que esteja formada com toda a diligência e exatidão de que somos capazes, acha-se mais distante da verdadeira constituição interna da qual essas qualidades surgem do que, como disse, a idéia de um camponês se encontra do mecanismo interno deste célebre relógio de Estrasburgo, já que vê dele apenas a forma externa e seus movimentos. Não há planta ou animal tão desprezíveis que não confundam o entendimento mais desenvolvido. Embora o uso familiar das coisas à nossa volta destrua nossa surpresa, isto não cura nossa ignorância.

Quando começamos a examinar as pedras em que pisamos, ou o ferro que diariamente seguramos, descobrimos que desconhecemos sua constituição e não podemos explicar as diferentes qualidades que neles divisamos. É evidente que a constituição interna, da qual suas qualidades dependem, nos é desconhecida. Portanto, em vão pretendemos organizar as coisas numa espécie e dispô-las em certas classes sob nomes mediante suas essências reais, que estão muito distantes de nossa descoberta ou compreensão.

10. **Nem as formas substanciais, ainda menos conhecidas.** Contudo, os que aprenderam que várias espécies de substâncias tinham suas *formas substanciais* distintas internas, e que eram essas *formas* que estabeleciam a distinção das substâncias em sua verdadeira espécie e gênero, viram-se, deste modo, desviados ainda mais do caminho por terem suas mentes dirigidas a investigações inúteis acerca das formas substanciais, que são totalmente ininteligíveis e das quais temos concepção geral tão insuficiente como obscura e confusa.

11. **Que a essência nominal é isto por meio do qual distinguimos espécies de substâncias mais evidentes que nossas idéias dos espíritos finitos e de Deus.** Que nossa classificação e distinção das substâncias naturais em espécies consistem nas essências nominais estabelecidas pela mente, e não nas essências reais para serem descobertas nas próprias coisas, torna-se ainda mais evidente com respeito às nossas idéias do espírito. Pois a mente, apreendendo apenas por refletir acerca de suas próprias operações sobre essas idéias simples que ela atribui ao espírito, adquire ou não outra noção do espírito apenas por atribuir todas essas ações que ela descobre em si mesma a uma classe de coisas, sem consideração da matéria. E mesmo a mais desenvolvida noção que temos de Deus consiste apenas em atribuir as mesmas idéias simples que adquirimos pela reflexão acerca do que descobrimos em nós mesmos, e que concebemos ter mais perfeição nelas do que seria em suas abstrações; atribuir, eu digo, essas idéias simples a ele num grau ilimitado. Deste modo, tendo adquirido, mediante a reflexão acerca de nós mesmos, a idéia da existência, do conhecimento, poder e prazer — cada uma das quais achamos melhor ter do que não ter; e quanto mais tivermos de cada é melhor —, reunindo todas, com a infinidade a cada uma delas, temos a idéia complexa de um ser eterno, onisciente, onipotente, infinitamente sábio e feliz.

12. **A respeito de que há provavelmente inúmeras espécies dos espíritos finitos, em séries contínuas de gradação.** Não é impossível conceber, nem causa repulsa à razão, que deve haver tantas espécies do espírito, de tal modo separadas e diversificadas uma das outras por propriedades distintas, das quais não temos quaisquer idéias, quantas espécies das coisas sensíveis que são distinguidas umas das outras pelas qualidades que conhecemos e nelas observamos. Que deve haver mais espécies das criaturas inteligentes acima de nós do que há das sensíveis e materiais abaixo de nós, isso decorre, a meu ver, provavelmente disto: em todo o mundo corpóreo e visível não vemos brechas ou intervalos. Tudo que se encontra abaixo de nós descende por pequenos passos, formando uma série contínua de coisas, que em cada afastamento diferem muito pouco entre si. Os reinos animal e vegetal estão de tal modo aproximados que, se apanhamos o grau mais inferior de um e o mais superior do outro, haverá insuficiente percepção de qualquer grande diferença entre eles; procedendo assim, até chegarmos à mais baixa e às partes mais inorgânicas da matéria, descobriremos que em toda parte as várias espécies estão ligadas e diferem apenas por graus quase insensíveis.

13. **A essência nominal desta espécie, comprovada pela água e gelo.** Voltando ao tópico da espécie das substâncias corporais: se perguntasse a alguém se o gelo e a água são duas espécies distintas das coisas, não duvido que me responderia afirmativamente, o que não pode ser contestado, pois quem diz que são duas espécies distintas está correto. Entretanto, se um inglês educado na Jamaica, que talvez jamais viu ou ouviu falar do gelo, chegasse à Inglaterra no inverno e descobrisse que a água despejada por ele na bacia durante a noite mostrou-se em grande parte congelada pela manhã, e, desconhecendo qualquer nome peculiar que pudesse dar a isso, o denominaria água endurecida; pergunto se tal coisa consiste para ele numa nova espécie, diferente da água. E penso que neste caso me responderão que não se trata de uma nova espécie, do mesmo modo que a geléia congelada, quando está fria, não consiste numa espécie distinta da mesma geléia fluida e quente; ou do mesmo modo que o ouro líquido no forno não consiste numa espécie distinta da do ouro duro nas mãos do artífice. E se isto é assim, torna-se claro que *nossa espécie distinta é nada mais do que idéias complexas distintas, com nomes distintos que lhes são anexados.*

14. **Dificuldades na suposição de um certo número de essências reais.** Para distinguir seres substanciais em espécies, de acordo com a suposição usual de que há certas essências precisas ou formas das coisas, por meio das quais todos os indivíduos existentes são por natureza distinguíveis em espécies, são necessárias as seguintes coisas.

15. **Uma suposição crua.** Primeiro, estar seguro de que a natureza, na produção das coisas, sempre se destina para participar de certas essências regulares estabelecidas, que devem ser os modelos de todas as coisas a serem produzidas. Sendo neste sentido imperfeito usualmente proposto, necessitaria ser mais bem explicado, antes que possa ser inteiramente aceito.

16. **Nascimentos monstruosos.** Segundo, seria necessário saber se a natureza sempre realiza esta essência que ela designa na produção das coisas. Os nascimentos irregulares e monstruosos, que em diversas classes de animais têm sido observados, sempre nos darão motivo para duvidar de um deles ou de ambos.

17. **São os monstros uma espécie distinta?** Terceiro, deve-se determinar se os que denominamos monstros, são realmente uma espécie distinta, segundo a noção escolástica da palavra *species,* desde que é certo que tudo que existe tem sua constituição particular. E, no entanto, descobrimos que algumas dessas produções monstruosas têm poucas ou nenhuma dessas qualidades que supostamente resultam e acompanham a essência da qual derivam suas origens, e à qual, pela sua descendência, parecem pertencer.

18. **Os homens não têm idéia das essências reais.** Quarto, as essências reais dessas coisas que distinguimos em espécies, e deste modo distinguidas são denominadas, devem ser conhecidas, isto é, devemos ter idéias delas. Mas, desde que somos ignorantes com respeito a esses quatro pontos, as supostas essências reais das coisas não nos substituem as substâncias distinguidas em espécies.

19. **Nossas essências nominais das substâncias não são coleções perfeitas das propriedades que derivam de suas essências reais.** Quinto, o único auxílio imaginável neste caso será este: tendo formado idéias complexas perfeitas das propriedades das coi-

sas derivadas de suas diferentes essências reais, poderíamos distingui-las em espécies. Mas nem isto pode ser feito. De fato, sendo ignorante da própria essência real, torna-se impossível conhecer todas as propriedades que dela derivam, e estão de tal modo anexadas a isso que, qualquer uma delas sendo apartada, podemos, certamente, concluir que a essência não se encontra lá, e assim a coisa não pertence a esta espécie.

21. Mas uma coleção de substâncias simples como nosso nome significa. Desde que, como tem sido observado, temos necessidade de palavras gerais, embora não conheçamos as essências reais das coisas, tudo que podemos fazer consiste em coletar um tal número de idéias simples que, através de exame, descubramos estarem unidas nas coisas existentes, e portanto formando uma idéia complexa. A qual, embora não seja a essência real de qualquer substância existente, é, não obstante, a essência específica a que nosso nome pertence, e é convertível com isso, por meio da qual podemos tentar a verdade dessas essências nominais. A essência de algo com respeito a nós constitui toda a idéia complexa compreendida e assinalada por esse nome. E nas substâncias, além das várias idéias simples distintas que as formaram, a confusão de uma das substâncias, ou de um suporte desconhecido e causa de sua união, consiste sempre numa parte. Portanto, a essência do corpo não é uma simples extensão, mas uma coisa sólida extensa; deste modo, dizer que uma coisa sólida extensa move ou impulsiona outras implica a mesma coisa, e é tão inteligível como dizer que o corpo move ou impulsiona. Igualmente, dizer que um animal racional é capaz de conversação é o mesmo que dizer um homem; mas ninguém dirá que racionalidade é capaz de conversação, porque isto não consiste na inteira essência para a qual damos o nome "homem".

26. Portanto, muito variadas e incertas nas idéias de diferentes homens. Desde que é evidente que classificamos e nomeamos as substâncias por suas essências nominais e não reais, a próxima coisa a ser considerada é como, e por quem, essas essências são constituídas. Com respeito à primeira, tem-se como evidente que elas são formadas pela mente e não pela natureza; pois, se fossem obras da natureza, não poderiam ser tantas e diferentes em vários homens como a experiência nos mostra que o são. Pois, se as examinarmos, descobrimos que não há essência nominal de qualquer uma das espécies de substâncias concordantes para todos os homens; nem dessas, em relação com todas as outras, com as quais estamos o mais intimamente familiarizados.

28. Mas não tão arbitrárias como os modos mistos. Embora essas essências nominais das substâncias sejam formadas pela mente, não são estabelecidas tão arbitrariamente como as dos modos mistos. Para formar qualquer essência nominal é necessário, primeiro, que as idéias com respeito às quais são constituídas tenham uma tal união para instituir apenas uma idéia, por mais que seja composta. Segundo, que as idéias particulares assim unidas sejam exatamente as mesmas, nem mais nem menos. Se duas idéias complexas abstratas diferem em número ou em tipos de suas partes componentes, elas formam duas diferentes, e não uma e mesma essência. Na primeira dessas, a mente, formando suas idéias complexas de substâncias, apenas segue a natureza e não coloca nenhuma junta que não suponha ter uma união na natureza. Ninguém une a voz de um carneiro com a forma de um cavalo, nem a cor do chumbo com o peso e fixidez do ouro, a fim de que sejam idéias complexas de quaisquer substâncias reais, a menos que tenha uma mente cheia de quimeras, e seu discurso cheio de palavras ininteligíveis. Os homens, observando certas qualidades sempre unidas e existindo juntas, por este meio, copiam a

natureza, e dessas idéias assim unidas formam suas idéias complexas de substâncias. Embora os homens possam formar tantas idéias complexas quantas queiram, e possam dar-lhes os nomes que lhes agradarem, apesar disso, se quiserem ser entendidos quando falam sobre as coisas realmente existentes, devem, em certo grau, conformar suas idéias com as coisas a respeito das quais elas falam, ou, ao contrário, a linguagem dos homens seria como a de Babel, e todas as palavras do homem, sendo inteligíveis apenas para ele mesmo, não serviriam mais para a conversação acerca dos assuntos ordinários da vida, se as idéias que eles enunciassem não correspondessem de certo modo às manifestações comuns e acordos das substâncias como elas realmente existem.

29. **Embora muito imperfeita.** Segundo, pois a mente do homem, ao formar suas idéias complexas de substâncias, nunca reúne nenhuma se não o é realmente, ou se supostamente não coexistem, pedindo, deste modo, emprestada esta união da natureza. Entretanto, o número que ele combina depende dos vários cuidados, diligências ou fantasia de quem o faz. Os homens, geralmente, se contentam com algumas poucas e óbvias qualidades sensíveis e, freqüentemente, se não sempre, excluem outras tão materiais e tão firmemente unidas com estas que eles apreendem. Das substâncias sensíveis há dois tipos: um de corpos organizados, que são propagados pela semente, e nesses a *forma* consiste, para nós, na principal qualidade, e a parte mais característica, que determina a espécie. E, portanto, nos vegetais e animais, uma extensa substância sólida desta determinada figura usualmente é apropriada. Como em vegetais e animais é a forma, em vários outros corpos, não propagados pela semente, nós nos fixamos na cor, e somos por ela orientados. Deste modo, onde encontramos a cor do ouro, somos inclinados a imaginar que todas as outras qualidades se encontram compreendidas por nossa idéia complexa; e, geralmente, tomamos estas duas qualidades óbvias, a saber, forma e cor, por idéias tão presuntivas de várias espécies, a tal ponto que num bom quadro dizemos prontamente isto é um leão, e aquilo é uma rosa, isto é ouro, e aquilo é um globo de prata, tão-somente pelas diferentes formas e cores representadas ao olho pelo pincel.

30. **Que, contudo, serve para a conversa comum.** Embora isto sirva suficientemente para as concepções grosseiras e confusas, e meios incorretos de falar e pensar, apesar disso, *os homens se encontram bem distantes de concordarem com o número exato de idéias simples ou qualidades pertencentes a qualquer classe de coisas, enunciadas por seus nomes.* Nem isto consiste numa surpresa, desde que exige mais tempo, sofrimentos, perícia, investigação rigorosa e longo exame para descobrir o que e quantas destas idéias simples estão constante e inseparavelmente unidas na natureza, e sempre se encontram reunidas num mesmo objeto.

32. **Quanto mais gerais nossas idéias, mais incompletas e parciais serão.** Se o número de idéias simples que constitui a essência nominal da mais baixa espécie, ou primeira classificação, de indivíduos dependesse da mente do homem e este de modo variado as coletasse, seria muito mais evidente que o fizessem em classes mais compreensivas que, pelos mestres da lógica, são chamadas de *genera.* Estas são idéias complexas designadas imperfeitamente, sendo visível, à primeira vista, que várias dessas qualidades que são encontradas nas próprias coisas são propositadamente deixadas fora das idéias genéricas. Como a mente, para formar idéias gerais compreendendo várias particulares, deixa de lado as de tempo e lugar, e outras que as tornam incomunicáveis a mais do que um indivíduo; e, a fim de formar outras idéias ainda mais gerais, que podem compreender

diferentes tipos, exclui aquelas qualidades que as distinguem e coloca em nova coleção somente as idéias que são comuns às várias classes. Deste modo, em todo este assunto de gênero e espécie, o gênero, ou o mais compreensivo, consiste apenas numa concepção parcial que deve ser descoberta em cada indivíduo. Se, portanto, alguém pensar que um homem, um cavalo, um animal, uma planta, etc., são distinguidos por suas essências reais estabelecidas pela natureza, deve pensar que a natureza é muito liberal acerca dessas essências reais, estabelecendo uma para o corpo, outra para um animal e outra para um cavalo: e todas essas essências são liberalmente conferidas a Bucéfalo. Mas, se considerarmos corretamente o que se processa em todos estes gêneros e espécies, ou classes, descobriremos que não se trata de formar uma nova coisa, mas apenas sinais mais ou menos compreensivos, com os quais podemos ser capazes de expressar com poucas sílabas grande número de coisas particulares, conformáveis mais ou menos com as concepções gerais, instituídas com este propósito. Em tudo podemos observar que o termo mais geral representa sempre o nome de uma idéia menos complexa, e que cada gênero é apenas uma concepção parcial da espécie por ele compreendida. De sorte que, se as idéias gerais abstratas forem pensadas como completas, podem ser apenas com respeito a uma evidente relação estabelecida entre elas e certos nomes que são usados para significá-las, e não com respeito a algo existente, como formado pela natureza.

33. **Tudo isso é no fim, ajustado pela fala.** Isto é adaptado ao verdadeiro fim da fala, que deve ser o mais fácil e mais curto meio para comunicar nossas noções. Assim, pois, quem discursa com respeito às coisas, estando de acordo com a idéia complexa de extensão e solidez, necessita apenas do uso da palavra "corpo" para denotar tudo isso. Quem a esta agrupa outras, compreendidas pelas palavras "vida", "sentidos" e "movimento espontâneo", necessita apenas usar a palavra "animal" para compreender tudo que participa daquelas idéias. Quem formou uma idéia complexa de um corpo, com vida, sentidos e movimento, com a faculdade de raciocinar, ao qual une uma certa forma, necessita apenas usar o curto monossílabo *man* (homem) para expressar todos os particulares que correspondem a esta idéia complexa. Esta é a tarefa adequada do gênero e espécie; e os homens a realizam sem levar em nenhuma consideração as essências reais, ou formas substanciais, que não são alcançadas pelo nosso conhecimento quando pensamos acerca dessas coisas, não no âmbito compreendido por nossas palavras quando conversamos com outros.

36. **A natureza estabelece a similitude das substâncias.** Eis, pois, em resumo, em que consiste o caso: a natureza faz muitas *coisas particulares,* que concordam umas com outras em muitas qualidades sensíveis, e provavelmente também em sua forma interna e constituição; mas não constitui a essência real que as distingue em espécies. São os homens que, aproveitando o ensejo das qualidades que encontram unidas nelas, nas quais observam freqüentemente vários indivíduos concordarem, as organizam em classes, a fim de nomeá-las, visando à conveniência de sinais compreensivos, sob os quais indivíduos, segundo a conformidade com esta ou aquela idéia abstrata, chegam a ser classificados sob insígnias: isto é o azul, isto o regimento vermelho, isto é um homem, isto uma broca: e nisto, eu penso, consiste todo o assunto do gênero e da espécie.

37. Eu não nego que a natureza, na constante produção de seres particulares, não os faça sempre novos e vários, mas bem parecidos e parentes um do outro; acho, contudo, verdadeiro que as fronteiras das espécies, por mais que os homens as classifiquem,

são feitas por homens, desde que as essências das espécies, distinguidas por diferentes nomes, são, como tem sido provado, formadas pelo homem e raramente adequadas à natureza interna das coisas das quais são tiradas. Tanto é assim que podemos verdadeiramente dizer que tal modo de classifificar coisas consiste em trabalho dos homens.

40. A espécie de coisas artificiais é menos confusa do que as naturais. Do que já ficou dito, podemos ver a razão pela qual há, na espécie de coisas artificiais, geralmente menos confusão e incerteza do que nas naturais. Pois uma coisa artificial é uma produção do homem, que o artífice desenhou e portanto conhece muito bem a idéia, cujo nome é suposto não significar nenhuma idéia, nem comportar nenhuma outra essência além da que, certamente, é conhecida e suficientemente clara para ser apreendida. Pois a idéia ou essência de vários tipos de coisas artificiais consistindo em grande parte de nada, exceto determinada figura de partes sensíveis e às vezes movimento, dependendo daquilo que o artífice modela na matéria, tal como encontra por seu talento. Não está além do alcance de nossas dificuldades obter disso uma idéia evidente, estabelecendo, deste modo, o significado dos nomes por meio dos quais a espécie de coisas artificiais é distinguida, com menos dúvida, obscuridade e equívoco do que podemos em coisas naturais, cujas diferenças e operações dependem de artifícios situados além do alcance de nossas descobertas.

51. Conclusão. Em conclusão, a liberdade que tinha Adão no princípio para formar quaisquer idéias complexas dos *modos mistos,* através de outro modelo que não seus próprios pensamentos, também a tiveram todos os homens a partir daquela época. E a mesma necessidade de conformar suas idéias de *substâncias* às coisas, como a arquétipos feitos pela natureza, da qual dependia Adão, se ele não quisesse intencionalmente se iludir, desta mesma necessidade dependem, desde então, todos os homens. A mesma liberdade facultada a Adão para anexar qualquer nome novo a qualquer idéia revela-se em qualquer um no presente (especialmente nos principiantes em línguas, se podemos imaginar tal coisa); mas apenas com esta diferença: em lugares em que os homens em sociedade já estabeleceram uma linguagem entre eles, os significados das palavras estão muito difundidos e espalhados para serem alterados. Porque os homens já se encontram providos de nomes para suas idéias, e o uso ordinário tem apropriado nomes conhecidos para certas idéias, consistindo o mau emprego dos mesmos em algo muito ridículo. Quem tiver novas noções aventurar-se-á, talvez, a criar às vezes novos termos para expressá-las, mas os homens pensam que isto é arrojado, e é incerto se o uso comum os fará algum dia passar para o corrente. Mas, em comunicação com outros, é necessário que conformemos as idéias que formamos com as palavras vulgares enunciadas por qualquer linguagem com seus conhecidos e próprios significados (que já expliquei pormenorizadamente), ou também para tornar conhecido o novo significado que a elas nós aplicamos.

CAPÍTULO VIII

Termos abstratos e concretos

1. Os termos abstratos não são mutuamente predicáveis e o porquê disso. As palavras ordinárias das linguagens, e nosso uso comum delas, nos forneceriam luz acerca da natureza de nossas idéias, se elas tivessem sido consideradas apenas com atenção. A mente, como foi mostrado, tem poder para abstrair suas idéias, e assim elas se tornam essências, essências gerais, por meio das quais classes de coisas são distinguidas. Sendo, deste modo, cada idéia abstrata distinta, de sorte que, de duas, uma nunca pode ser a outra, a mente perceberá, através de seu conhecimento intuitivo, sua diferença, e, portanto, em proposições jamais duas idéias completas podem ser afirmadas uma pela outra. Observamos isso no uso ordinário da linguagem, que não permite que quaisquer duas palavras abstratas, ou nomes de idéias abstratas, sejam afirmadas uma pela outra. Por mais próximas e aparentadas que possam parecer, e por mais evidente que seja que um homem é um animal, ou racional, ou branco; não obstante, todos percebem no primeiro contato a falsidade destas proposições: *humanidade é animalidade,* ou *racionalidade,* ou *brancura:* e isto é tão evidente como qualquer uma das mais autorizadas máximas. Todas as nossas afirmações, pois, estão apenas no concreto, que consiste em afirmar, não que uma idéia abstrata seja outra, mas uma idéia abstrata ser unida a outra; que idéias abstratas, em substâncias, devem ser de qualquer classe: em todo o resto são pouco mais que relações, e em substâncias o mais freqüente são de poderes: por exemplo, *um homem é branco* significa que a coisa que tem a essência de brancura não é nada exceto um poder para produzir a idéia de brancura naquele cujos olhos podem descobrir objetos ordinários. Ou *um homem é racional* significa que a mesma coisa que tem a essência de um homem tem também nela a essência da racionalidade, isto é, um poder para raciocinar.

2. Eles mostram a diferença de nossas idéias. Esta distinção de nomes nos mostra também a diferença de nossas idéias; pois, se as observarmos, notaremos que *as nossas idéias simples têm todas nomes concretos como abstratos,* um dos quais é (para usar a linguagem dos gramáticos) um substantivo, a outra um adjetivo: como "brancura", "branco"; "doçura", "doce". O mesmo ocorre também com nossas idéias de modos e relações: como "justiça", "justo"; "igualdade", "igual"; apenas com esta diferença: alguns desses nomes concretos de relações entre homens são principalmente substantivos, como *paternitas, pater.* Com respeito a isso foi fácil dar uma razão. Como, porém, a respeito de nossas idéias de substâncias temos muito poucos ou nenhum nome abstrato. E, embora as Escolas tenham introduzido *animalitas, humanitas, corporietas,* e algumas outras, apesar disso não apresentam proporção com este número infinito de nomes de substâncias, acerca dos quais eles nunca foram tão ridículos a ponto de tentar inventar

nomes para as abstratas; e os poucos que as Escolas forjaram, colocados nas bocas de seus estudantes, jamais puderam alcançar aceitação no uso ordinário, ou obter autorização da aprovação pública. O que me parece, ao menos, indicar a confissão de todos os homens que não têm idéias das essências reais das substâncias, desde que não têm nomes para essas idéias, que, não há dúvida, teriam, não houvesse a consciência de si mesmos de sua ignorância delas afastado de tentativa ineficiente. E, portanto, embora tenham idéias suficientes para distinguir ouro de pedra, e metal de madeira, apesar disso aventuram-se temerariamente com termos como *aurietas* e *saxietas, metallietas* e *lignietas,* e nomes semelhantes, que visariam a dar a entender as essências reais dessas substâncias a respeito das quais sabiam que não tinham idéias. Certamente, foi apenas a doutrina das *formas substanciais,* e a audácia do pretendido equívoco para um conhecimento que não tinham, que primeiro cunharam e então introduziram *animalitas, humanitas* e outras semelhantes; que, não obstante, foram um pouco além de suas próprias Escolas, e nunca puderam ser correntes entre o entendimento dos homens.

Capítulo IX

Imperfeição das palavras

1. **As palavras são usadas para registrar e comunicar nossos pensamentos.** Do que ficou dito nos capítulos anteriores, pode-se perceber claramente que imperfeição existe na linguagem, e como a própria natureza torna quase inevitável que muitas delas sejam duvidosas e incertas com respeito aos seus significados. A fim de examinar a perfeição ou imperfeição das palavras, é nessário, primeiramente, considerar seus usos, fins, e em que medida são mais ou menos adequadas para os alcançar, em que medida serão mais ou menos perfeitas. Temos, na parte anterior deste discurso, oportunidade de mencionar o uso duplo de palavras.

Primeiro, uma para o registro de nossos próprios pensamentos.

Segundo, a outra para comunicação de nossos pensamentos aos outros.

2. **Quaisquer palavras servirão para registrar.** Com respeito ao primeiro aspecto, isto é, *registrar nossos próprios pensamentos com o fim de auxiliar nossas próprias memórias,* por esse meio, como se estivéssemos falando para nós mesmos, quaisquer palavras servirão para este fim. Desde que os sons são voluntária e indiferentemente sinais de quaisquer idéias, uma pessoa pode usar as palavras que forem de seu agrado para enunciar suas próprias idéias para si mesmo, não havendo imperfeição nelas se usa constantemente o mesmo sinal para a mesma idéia, pois assim não pode evitar ter seu significado entendido, consistindo nisso o uso correto e a perfeição da linguagem.

3. **Comunicação por palavras pode ser civil e filosófica.** Segundo, quanto à *comunicação de palavras,* há também um duplo uso.

I. Civil.

II. Filosófico.

Primeiro, por seu uso *civil* entendo uma comunicação de pensamentos e idéias por palavras que possam servir para manter de pé a conversa e intercâmbio cotidianos, acerca dos assuntos ordinários e conveniências da vida civil, nas sociedades de homens, que se comunicam entre si.

Segundo, pelo uso *filosófico* de palavras entendo seu uso para que possam transmitir as noções exatas das coisas, e para expressar, em proposições gerais, verdades evidentes e indubitáveis sobre as quais a mente deve se apoiar e contentar-se com elas na sua busca do conhecimento verdadeiro. Estes dois usos são bem distintos; e muito menos exatidão servirá num do que no outro, como veremos no que se segue.

4. **As imperfeições das palavras consistem na incerteza de seus significados.** O fim principal da linguagem na comunicação é ser entendida, não servindo as palavras muito

bem a este objetivo, tanto no discurso civil como no filosófico, quando qualquer palavra não estimula no ouvinte a mesma idéia que indica na mente de quem fala. Assim sendo, visto que os sons não têm uma conexão natural com nossas idéias, mas todos têm seu significado devido à arbitrária imposição dos homens, a dúvida e incerteza de seu significado, que consiste na imperfeição de que estamos falando, tem sua causa mais no significado das idéias que em qualquer incapacidade existente num som mais do que em outro para dar a entender qualquer idéia, já que com respeito a isso são todos igualmente perfeitos.

5. Causas materiais de sua imperfeição. As palavras não tendo naturalmente significado, a idéia que cada uma significa deve ser apreendida e retida pelos que farão intercâmbios de pensamentos e manterão discursos com outros em qualquer língua. Mas isto é difícil de ser realizado onde:

Primeiro, as idéias que significam algo são muito complexas, e formadas por um grande número de idéias reunidas.

Segundo, onde o significado das idéias não tem conexão evidente na natureza, não havendo, deste modo, modelo estabelecido em nenhuma parte na natureza para retificá-las e ajustá-las.

Terceiro, onde o significado da palavra é referido a um modelo, não sendo o próprio modelo reconhecido com facilidade.

Quarto, onde o significado da palavra e a essência real da coisa não são exatamente equivalentes.

Em todos esses casos, descobriremos uma imperfeição nas palavras, que explicarei mais pormenorizadamente quando tratar de sua aplicação específica aos nossos vários tipos de idéias; pois, se as examinarmos, verificaremos que os *nomes dos modos mistos são mais propensos à incerteza e à imperfeição, de acordo com as duas primeiras dessas razões; e os nomes das substâncias principalmente segundo as duas últimas.*

6. Os nomes dos modos mistos incertos. Primeiro, porque as idéias que significam são complexas. Primeiro, os nomes dos *modos mistos* são, muitos deles, sujeitos a grande incerteza e obscuridade em seu significado.

I. Visto que desta *grande composição,* com freqüência forma as idéias complexas, com o fim de formar palavras apropriadas ao objetivo da comunicação, é necessário, como foi mencionado, que elas estimulem no ouvinte exatamente a mesma idéia que significam na mente de quem fala. Sem isto, os homens encheriam reciprocamente as cabeças com ruídos e sons, mas não transmitiriam por esse meio seus pensamentos, e não difundiriam entre si suas idéias, que é o objetivo do discurso e da linguagem. Mas quando uma palavra significa uma idéia muito complexa, que é composta e decomposta, não é fácil para os homens formar e reter esta idéia com tal exatidão a ponto de fazer com que o nome em uso ordinário signifique exatamente a mesma idéia, sem a menor variação. Por isso, acontece que os nomes dados pelos homens a idéias muito compostas, tais como são em grande parte as palavras morais, têm raramente em dois diferentes homens o mesmo significado, desde que a idéia complexa de um homem raramente concorda com a de outro, e freqüentemente difere da sua própria, da que tinha ontem, ou terá amanhã.

7. Segundo, porque eles não têm modelos. II. Porque os nomes dos modos mistos em sua maioria *carecem de modelos na natureza,* por meio dos quais os homens poderiam retificar e ajustar seus significados, por isso elas são várias e duvidosas. Elas são

reuniões de idéias unidas ao bel-prazer da mente, seguindo os próprios objetivos do discurso e seguidas por suas próprias noções; por meio do que não se designa para copiar nenhuma coisa realmente existente, mas para denominar e classificar coisas concordantes com esses arquétipos ou formas por ela estabelecidos.

8. A propriedade não é um remédio suficiente. É verdade, o uso ordinário, que é a regra da propriedade, pode ser lembrado para oferecer algum auxílio no estabelecimento do significado da linguagem. Isto não pode ser negado, já que em certa medida o estabelece. O uso ordinário regula o significado das palavras de modo satisfatório à conversa cotidiana, mas ninguém tem autoridade para estabelecer o significado exato de palavras, nem determinar a que idéias alguém deve anexá-las, pois o uso ordinário não é suficiente para adaptá-las aos *Tratados Filosóficos*. Além disso, não sendo em lugar nenhum estabelecidas a regra e medida de propriedade, é freqüentemente assunto controvertido se este ou aquele meio de usar uma palavra é ou não uma propriedade da língua.

9. A maneira de aprender esses nomes contribui também para a sua incerteza. A maneira pela qual os nomes dos modos mistos são ordinariamente aprendidos não contribui de modo desprezível para a incerteza de seu significado. Se observamos como as crianças aprendem linguagens, descobriremos que, para fazê-las entender o que os nomes das idéias simples ou substâncias significam, as pessoas geralmente lhes mostram as coisas mediante as quais elas obteriam a idéia; e, então, lhes repetem os nomes que significam, tais como "branco", "doce", "leite", "açúcar", "gato", "cão". Como, porém, para os modos mistos, especialmente os mais materiais deles, *palavras morais,* os sons são usualmente aprendidos primeiro, então, para saber quais idéias complexas significam, elas ou são consideradas para a explicação das outras, ou (o que ocorre na maioria dos casos) são deixadas à sua própria observação e diligência. Sendo muito pouco extensa a pesquisa do verdadeiro e exato sentido dos nomes, estas palavras morais são na maioria das bocas dos homens pouco mais do que sons vazios, ou, quando têm algum, este é geralmente muito vago e indeterminado, e, conseqüentemente, de significado obscuro e confuso. E até mesmo os que por si mesmos estabeleceram com mais atenção suas noções, apesar disso, dificilmente evitam o inconveniente de pretender que sejam idéias complexas diferentes daquelas que outros homens estudiosos e inteligentes fizeram delas seus sinais. Onde encontrarei algum, seja um debate controvertido, seja um discurso familiar que diz respeito à honra, fé, graça, religião, igreja, etc., em que não é fácil observar as noções diferentes que os homens têm deles? Que não e senão isto: eles não concordam com o significado dessas palavras, nem têm em suas mentes a mesma idéia complexa da qual formariam seus significados, e assim toda a disputa que decorre disso é apenas sobre o significado do som.

11. O significado dos nomes dos modos mistos é incerto, porque não há nenhum modelo real existente na natureza com o qual estas idéias se relacionam, e com o qual elas poderiam se ajustar. Os nomes das substâncias são de significado duvidoso por razão oposta, a saber, porque as idéias que significam supostamente se conformam à realidade das coisas e são referidas a modelos feitos pela natureza. Com respeito às nossas idéias de substâncias não temos a liberdade, como nos modos mistos, para formar sejam quais forem as combinações que julgamos adequadas, com o fim de serem as notas características para classificar e denominar as coisas. Nisto devemos obedecer à natureza, adequar nossas idéias complexas às existências reais e regular o significado de seus

nomes pelas próprias coisas, se quisermos que nossos nomes sejam os sinais delas e as signifiquem. Acerca disso, é verdade, temos modelos a seguir, mas modelos que farão o significado de seus nomes muito incertos, pois os nomes devem ser muito inseguros e de vários significados, se as idéias que enunciam são referidas a modelos sem nós, que, ou não podem de modo algum ser conhecidos, ou podem ser conhecidos, mas imperfeita e incertamente.

12. **Os nomes de substâncias atribuídos, primeiro, às essências reais que não podem ser conhecidas.** Os nomes das substâncias têm, como foi mostrado, uma dupla referência em seu uso ordinário:

Primeira, às vezes são formados para significar, e assim supõe-se que seu significado concorda com *a constituição real das coisas,* da qual derivam todas as suas propriedades, e na qual todos centralizam. Mas esta constituição real, ou (como isto tende a ser chamado) essência, sendo inteiramente desconhecida para nós, qualquer som que é colocado para significá-la deve ser muito incerto em sua aplicação; e será impossível saber que coisas devem ser denominadas um *cavalo,* ou *antimônio,* quando estas palavras são postas como essências reais com respeito às quais não temos de modo algum idéias. E, portanto, com base nessa suposição, os nomes das substâncias sendo referidos a modelos que não podem ser conhecidos, seus significados jamais podem ser adaptados e estabelecidos por estes modelos.

13. **Acerca das qualidades coexistentes, que são conhecidas, embora imperfeitamente.** Segunda, as idéias simples, que se *descobre coexistir nas substâncias,* cujos nomes as enunciam imediatamente como unidas a vários tipos de coisas, constituem os próprios modelos aos quais se referem os nomes e pelos quais seus significados podem ser melhor retificados. Mas estes arquétipos não servirão tão bem a este propósito a ponto de excluírem desses nomes significados variados e incertos. Pois estas idéias simples coexistentes e unidas no mesmo objeto são numerosas e todas com igual direito de participar de uma determinada idéia complexa cujo nome específico é indicado. E, embora os homens tenham proposto a si mesmos considerar o mesmo objeto, formam várias idéias diferentes acerca disso. Deste modo, o nome que usam para isso inevitavelmente chega a ter, em vários homens, significados bem diversos. As qualidades simples que formam as idéias complexas, tendo a maioria delas poderes em relação às modificações, que são tendentes a fazer ou a receber de outros corpos, são quase infinitas. Desde que sendo a união na natureza dessas qualidades o verdadeiro terreno de sua união numa idéia complexa, quem pode dizer que uma delas tem mais razão para ser introduzida ou retirada do que a outra? Do que resultará sempre inevitável que as idéias complexas das substâncias, utilizando os homens os mesmos nomes para elas, serão bem variadas, e, assim, os significados desses nomes bem incertos.

15. **Com esta imperfeição, elas podem servir para o uso civil, mas não para o filósofo.** É verdade, como para a conversa *civil* e *ordinária,* os nomes gerais das substâncias, regulamentadas em seus significados ordinários por certas qualidades óbvias (como pela forma e figura em coisas de reconhecida propagação seminal; e, em outras substâncias, geralmente pela cor, reunida com algumas outras qualidades sensíveis), são suficientes para designar as coisas, os homens serão compreendidos quando a elas se referirem; e, assim, usualmente concebem suficientemente as substâncias significadas pela palavra "ouro" ou "maçã" para distinguir uma da outra. Mas nos debates e investigações *filosó-*

ficos, em que verdades gerais devem ser estabelecidas, e, conseqüentemente, inferidas de posições assumidas, verificar-se-á que nelas o significado exato dos nomes das substâncias não será apenas corretamente estabelecido, mas também será muito difícil fazê-lo.

18. **Os nomes das idéias simples são os menos duvidosos.** Do que ficou afirmado, é fácil observar, com base no que já mencionei, que os *nomes das idéias simples* são, dentre todos os outros, os menos propensos a equívocos, em virtude das seguintes causas. Primeiro, porque as idéias que denotam, sendo cada uma delas apenas uma percepção singular, são apreendidas com muito mais facilidade e retidas com muito mais clareza do que as mais complexas; e, portanto, não tendem à incerteza que usualmente acompanha as compostas de substâncias e modos mistos, em que o número exato de idéias simples que as formam não é facilmente descobrível, nem, deste modo, prontamente guardado na mente. E, segundo, porque elas nunca são referidas a qualquer outra essência, mas simplesmente a esta percepção que imediatamente significam; esta referência torna o significado dos nomes das substâncias naturalmente bastante confuso e dá oportunidade para muitas controvérsias.

19. **E, em seguida a elas, os modos simples.** Pela mesma regra, os nomes dos *modos simples* são, logo após os das idéias simples, menos propensos à dúvida e à incerteza; especialmente os da figura e número, dos quais os homens têm idéias muito claras e distintas. Seja quem for que tenha uma mente para entendê-las, por acaso se enganou acerca do significado ordinário do "sete", ou de um "triângulo"? E, em geral, as idéias menos compostas em todo tipo têm os nomes menos duvidosos.

20. **Os mais duvidosos são os nomes dos modos mistos e substâncias muito compostos.** Os modos mistos, portanto, que são formados apenas de poucas e óbvias idéias simples, têm usualmente nomes de significado não muito incerto. Mas os nomes dos modos mistos que compreendem um grande número de idéias simples têm, geralmente, um sentido muito duvidoso e indeterminado, como tem sido mostrado. Os nomes das substâncias, sendo anexados às idéias que não são nem essências reais nem representações exatas dos modelos aos quais se referem, são tendentes a maior imperfeição e incerteza, especialmente quando os compreendemos pelo uso filosófico.

21. **Por que esta imperfeição é dirigida contra a palavra.** Sou levado a imaginar que, sendo as imperfeições da linguagem, como instrumento do conhecimento, mais cuidadosamente comparadas, a grande maioria das controvérsias que fazem tal ruído no mundo cessaria por si mesma; e a via para o conhecimento, talvez a harmonia também, ficariam em grande parte mais às claras do que estão.

CAPÍTULO X

O abuso das palavras

1. **Abuso de palavras.** Além da imperfeição que existe naturalmente na linguagem, e a obscuridade e confusão que são tão difíceis de evitar no uso de palavras, há várias faltas *voluntárias* e negligências de que os homens são culpados em seus modos de comunicação, por meio das quais tornam esses sinais menos claros e distintos em seus significados do que naturalmente deviam ser.

2. **I — Palavras sem nenhuma, ou sem idéias claras.** Primeiro, neste tipo, o primeiro e mais palpável abuso consiste no uso de palavras sem idéias claras e distintas; ou, o que é pior, sinais sem nenhuma coisa significativa. Destas há dois tipos:
1.º) Deve-se observar, em todas as línguas, certas palavras que, se são examinadas, serão descobertas em sua primeira origem, e em suas peculiaridades, não são usadas para significar quaisquer idéias claras e distintas. Estas, geralmente, foram introduzidas pelas várias seitas da filosofia e da religião. Pois seus autores ou promotores, seja assumindo algo singular e apartado das compreensões ordinárias, seja por apoiarem certas opiniões estranhas, ou encobrirem certa fraqueza de suas hipóteses, raramente deixam de cunhar novas palavras, sendo tais que, quando examinadas, podem justamente ser denominadas *termos sem significado.*

3. 2.º) Há outros que estendem ainda além este abuso, tendo cuidado para indicar por meio de palavras que em sua notação primária escassamente tem quaisquer idéias claras e distintas às quais estão anexadas; e que, por uma imperdoável negligência, usam familiarmente palavras que a propriedade da linguagem afixou a idéias muito importantes, sem em absoluto qualquer sentido distinto, tais como "sabedoria", "glória", "graça", etc., palavras bem freqüentes nas bocas dos homens. Entretanto, se a muitos dos que as usam se perguntasse o que entendem por elas, ficariam paralisados e não saberiam o que responder: prova clara de que, embora tenham aprendido esses sons, e os tenham na ponta da língua, não os fundamentaram em idéias determinadas situadas em suas mentes com as quais os expressam a outrem.

5. **II — Aplicação instável delas.** Segundo, outro importante abuso das palavras compreende a *inconstância* ao usá-las. É difícil deparar com um discurso escrito sobre qualquer assunto, especialmente controvertido, em que não se observarão, se for lido com atenção, as mesmas palavras (e as que são geralmente mais materiais no discurso, e sobre as quais o argumento gira) usadas às vezes no lugar de uma coleção de idéias simples, e outras vezes no de outra: o que consiste num perfeito exemplo de abuso de linguagem. Sendo as palavras intencionadas como sinais de minhas idéias, fazê-las

conhecidas aos outros, não mediante qualquer significado natural, mas através de uma imposição voluntária, consiste em clara fraude e abuso quando as faço às vezes significar uma coisa e outras vezes outra coisa. Tal ato voluntário não pode ser atribuído a nada, exceto a grande loucura, ou considerável desonestidade.

6. III — Manifesta obscuridade por aplicação errada. Terceiro, outro abuso da linguagem consiste numa exagerada obscuridade, seja por aplicar velhas palavras para novos e incomuns significados, ou introduzir termos novos e ambíguos, sem defini-los, seja por uni-los de modo tal que podem confundir seu sentido ordinário. Embora a filosofia peripatética tenha sido a seu modo a mais eminente, outras seitas não têm estado completamente isentas disso. É raro encontrar uma delas que não esteja embaraçada por certas dificuldades (tal é a imperfeição do conhecimento humano), sem que tenham sido encobertas pela obscuridade dos termos e confundido o significado das palavras, que, como névoa nos olhos das pessoas, podem ocultar suas partes fracas, passíveis de serem descobertas. Este "corpo" e "extensão" em uso comum significam idéias distintas: isto é claro para quem refletir um pouco. Se seu significado fosse precisamente o mesmo, seria adequado e tão inteligível dizer *o corpo de uma extensão* como *a extensão de um corpo;* apesar disso, há os o que julgam necessário confundir seu significado.

14. IV — Tomando-as por coisas. Quarto, outro importante abuso das palavras consiste em *tomá-las por coisas.* Embora isto em certo grau diga respeito a todos os nomes em geral, afeta mais particularmente os das substâncias. A este abuso estão mais sujeitos os homens que limitam seus pensamentos a qualquer sistema e se compenetram de uma firme crença acerca da perfeição de qualquer hipótese recebida, por meio da qual se persuadem de que os termos desta seita são tão adequados à natureza das coisas que correspondem perfeitamente a sua existência real.

15. Exemplo na matéria. Quantos nomes extraídos das coisas tendem a iludir o entendimento, o que é revelado à abastança pela leitura cuidadosa dos escritores filosóficos, mediante, talvez, palavras de pouca suspeição de tal mau uso. Exemplificarei apenas com um, em verdade muito familiar. Quantas disputas intrincadas tem havido com respeito à *matéria,* como se houvesse realmente tal coisa na natureza distinta do *corpo.* Não é isto evidente pelo fato de a palavra "matéria" significar uma idéia distinta da idéia de corpo? Com efeito, se as idéias que estes dois termos significam fossem precisamente a mesma, poderiam indiferentemente em todos os lugares existir em reciprocidade. Entretanto, embora seja adequado dizer: há uma matéria para todos os corpos, não se pode dizer: há um corpo para todas as matérias; dizemos familiarmente que um corpo é maior do que outro; mas soaria dissonante (e penso que nunca é usado) dizer que uma matéria é maior que outra. Ora, de onde isto deriva? A saber, disto: embora matéria e corpo não sejam realmente distintos, mas sempre que há um há outro, o apesar disso, "matéria" e "corpo" significam duas concepções diferentes, sendo uma incompleta, e apenas uma parte da outra. Pois "corpo" significa uma extensão sólida da substância figurada, de que a "matéria" é apenas uma concepção parcial e mais confusa. Parece-me que é usado acerca da substância e solidez do corpo, sem comportar sua extensão e figura; portanto, é por isto que, falando da matéria, falamos dela sempre como uma, porque, na verdade, isto expressamente nada contém exceto a idéia de uma substância sólida que é em toda parte a mesma, em toda parte uniforme. Sendo esta nossa idéia da matéria, não mais concebemos ou falamos de matérias diferentes no mundo do que falamos de solidez, embora

embora nós concebamos e falemos de diferentes corpos, porque a extensão e figura são capazes de variação. Mas, desde que solidez não pode existir sem extensão e figura, assumindo que "matéria" seja o nome de algo realmente existindo sob esta exatidão, isto tem, não há dúvida, produzido estes discursos obscuros e ininteligíveis e disputados que têm enchido as cabeças e livros de filósofos preocupados com *matéria-prima;* até que parte essa ação ou abuso deve referir-se a muitos outros termos gerais, deixo para ser ponderado.

17. V — **Designando-as para o que não podem significar.** Quinto, outro abuso das palavras consiste *em designá-las no lugar de coisas que elas de modo algum devem ou podem significar.* Podemos observar, no que diz respeito aos nomes gerais das substâncias, cujas essências nominais unicamente nos são conhecidas quando as incluímos em proposições — e afirmamos ou negamos algo a respeito delas, geralmente que supomos tacitamente ou intencionamos que elas devem significar a essência *real* de certo tipo de substâncias. De fato, quando alguém diz "ouro é maleável", entende e insinua algo mais do que isso, ou seja, *o que denomino ouro é maleável* (embora verdadeiramente não equivalha a nada mais que isso), podendo, porém, dar a entender que *ouro, isto é, o que tem a essência real de ouro, é maleável,* o que implica que a maleabilidade depende e é inseparável da essência real de ouro. Um homem não sabendo, todavia, no que consiste a essência real, a conexão em sua mente de maleabilidade não consiste, verdadeiramente, numa essência que desconhece, mas apenas no som "ouro" que o designa.

19. **Disso pensamos que cada mudança de nossas idéias em substância não modifica a espécie.** Isto nos mostra a razão pela qual, nos *modos mistos,* qualquer uma das idéias que formam a composição da idéia complexa, sendo omitida ou modificada, permite que se transforme em coisa, isto é, numa outra espécie, como é claro em *homicídio causal, carnificina, assassinato, parricídio,* etc. A razão disso prende-se ao fato de que a idéia complexa compreendida por esse nome consiste tanto na essência real como nominal, não havendo nenhuma referência secreta deste nome a qualquer outra essência, a não ser esta. Com respeito às *substâncias,* todavia, não ocorre o mesmo.

20. **A causa do abuso prende-se à suposição de que o trabalho da natureza é sempre regular.** Penso que o que dispõe bastante os homens para substituir seus nomes pelas essências reais das espécies baseia-se na suposição antes mencionada: a natureza trabalha regularmente na produção das coisas, demarcando as fronteiras para cada uma dessas espécies, ao assinalar exatamente a mesma constituição interna real para cada indivíduo que classificamos sob um nome geral. Onde alguém observa suas qualidades diferentes, dificilmente pode duvidar que muitos desses indivíduos, denominados pelo mesmo nome, são, em sua constituição interna, tão diferentes um dos outros como vários dos que estão classificados sob diferentes nomes específicos.

22. VI — **Suposição de que as palavras têm um significado certo e evidente.** Sexto, existe ainda outro abuso de palavras mais geral, embora talvez menos notado, que decorre do fato de os homens, devido ao longo uso familiar, quando as anexam a certas idéias, são levados a imaginar uma conexão *tão próxima e necessária entre os nomes e os significados que puseram nelas,* que supõem, imediatamente, que não se pode deixar de entender o que querem dizer; portanto, deve-se concordar com as palavras emitidas, como se não houvesse mais dúvidas que, no uso ordinário desses sons recebidos, quem fala e

quem ouve tivessem necessariamente as mesmas e exatas idéias. Este abuso, que leva a confiar cegamente nas palavras, não foi em lugar algum tão espalhado, nem ocasionou tantos efeitos maléficos, como entre os homens de letras. A multiplicação e obstinação dos debates, que têm devastado o mundo intelectual, não se deve a nada mais do que a este uso de palavras. Embora se acredite geralmente que há grande diversidade de opiniões nos volumes e variedades de controvérsias que perturbam o mundo; não obstante, a coisa com que mais deparo nas disputas ocorridas entre os homens eruditos de diferentes facções, em seus recíprocos argumentos, resulta por falarem linguagens diferentes. Estou propenso a imaginar que quando qualquer um deles, omitindo os termos, pensasse sobre coisas e soubesse o que eles pensam, verificaria que todos pensam o mesmo, embora, talvez, o que obteriam fosse diferente.

31. Quem tem nomes sem idéias, suas palavras carecem de sentido e fala apenas através de sons vazios. Quem tem idéias complexas sem seus devidos nomes encontra-se sem liberdade e rapidez em suas expressões, sendo obrigado a usar perífrases. Quem usa palavras descuidada e irregularmente não será levado em consideração ou entendido. Quem aplica seus nomes para idéias de modo diverso do uso ordinário carece de propriedade em sua linguagem e fala algaravia. E quem tem idéias de substâncias discordantes com a existência real das coisas carece dos materiais do verdadeiro conhecimento em seu entendimento, tendo em lugar disso apenas quimeras.

32. Como em substâncias. Em nossas noções referentes às substâncias, tendemos para todas as inconveniências anteriores: por exemplo, quem usa a palavra "tarântula", sem imaginação alguma ou idéia de seu significado, pronuncia uma boa palavra, enquanto não quer dizer absolutamente nada com isso. 2. Quem numa terra recém-descoberta observa vários tipos de animais e vegetais que lhe eram desconhecidos anteriormente pode ter verdadeiras idéias deles, como a de um cavalo ou de veado, podendo referir-se a eles apenas por descrições até aprender ou os nomes dados pelos habitantes da terra, ou ele próprio lhes dar nomes. 3. Quem usa a palavra "corpo", às vezes como extensão pura, e outras vezes como extensão e solidez reunidas, fala capciosamente. 4. Quem dá o nome "cavalo" a esta idéia que o uso ordinário denomina "mulo" fala impropriamente e não será entendido. 5. Quem pensa que o nome "centauro" significa certo ser real imposto em si mesmo confunde palavras pelas coisas.

CAPÍTULO XI

Remédios para os abusos e imperfeições anteriores

8. **Primeiro remédio para não usar palavra sem uma idéia.** Para corrigir até certo grau os defeitos da fala antes mencionados, e evitar as inconveniências que os acompanham, imagino que a observação das seguintes regras pode ser útil, até alguém mais hábil julgar que vale a pena pensar mais demoradamente a respeito deste assunto, e favorecer o mundo com seus pensamentos.

Primeiro, uma pessoa deve tomar cuidado para não usar palavra sem significado, nem nome sem uma idéia mediante a qual é apoiado. Esta regra não parecerá totalmente desnecessária para quem tomar o cuidado de lembrar com quanta freqüência deparou com tais palavras como "instinto", "simpatia", "antipatia", etc., nos discursos dos outros, usadas de tal modo, que podia facilmente concluir que os que as usavam não tinham idéias em suas mentes para as quais as aplicassem, mas as emitiam apenas como sons, que usualmente serviam no lugar das razões em ocasiões semelhantes.

9. **Segundo remédio: ter idéias distintas anexadas a elas em modos.** Segundo, não basta uma pessoa usar palavras como sinais de certas idéias, pois, as que lhes anexa, se são simples, devem ser claras e distintas, se complexas, devem ser determinadas, isto é, a exata coleção de idéias simples estabelecidas na mente, com este som anexado a ela, como o sinal desta coleção exata e determinada, e não outra. Isto é muito importante em nomes e modos, e especialmente em palavras morais, que, não tendo objetivos estabelecidos na natureza, das quais as idéias são extraídas como de sua origem, são propensas a ser muito confusas. "Justiça" consiste numa palavra na boca de toda gente, mas normalmente com significado muito vago e indeterminado, e sempre será assim, a menos que o homem tenha em sua mente uma compreensão distinta das partes componentes que constituem esta idéia complexa; e, se for decomposta, deve ser apta para continuar a reduzir-se, até que alcance finalmente a idéia simples que a formou; e, a menos que isto seja feito, um homem emprega muito mal a palavra, seja ela "justiça", por exemplo, seja outra qualquer.

10. **E conformáveis em substâncias.** Nos nomes de substâncias, para usá-las corretamente, algo a mais é necessário do que simplesmente *idéias determinadas*. Nessas, os nomes devem também ser *conformáveis às coisas como elas existem*. Acerca disso, porém, terei oportunidade de falar mais pormenorizadamente. Esta exatidão é absolutamente necessária em investigações dirigidas ao conhecimento filosófico e nas controvérsias a respeito da verdade. Embora fosse igualmente útil se se estendesse à conversa cotidiana e aos assuntos ordinários da vida, julgo que raramente isso deve ser esperado. Noções vulgares são adequadas para discursos vulgares; e ambos, embora suficientemente confusos, servem muito bem ao mercado e à festa. Mercadores e amantes, cozi-

nheiros e alfaiates empregam palavras que lhes servem para manipular seus assuntos ordinários; penso que o mesmo pode ser realizado pelos filósofos e competidores, se dotados de mente para entender e para serem claramente entendidos.

11. **Terceiro remédio: propriedade.** Terceiro, não basta aos homens terem idéias, idéias determinadas, por meio das quais tornam estes sinais significativos, mas devem também tomar cuidado para aplicar suas palavras tão próximas quanto possível das idéias usadas ordinariamente e que lhes são anexadas. Visto que palavras, especialmente de línguas já estabelecidas, não sendo posse privada do homem, mas a medida comum do intercâmbio e comunicação, não cabe a cada um modificar ao seu bel-prazer a marca característica em que elas circulam, nem alterar as idéias em que estão anexadas; ou, ao menos, quando há uma necessidade para fazê-lo, deve ser obrigado a informar. As intenções dos homens ao falarem são, ou ao menos deviam ser, para serem entendidas, o que não pode ocorrer sem freqüentes explanações, perguntas e outros distúrbios semelhantes e interrupções, nas ocasiões em que os homens não se orientam pelo uso ordinário.

12. **Quarto remédio: tornar conhecidos seus sentidos.** Quarto, é às vezes necessário, para determinar o significado das palavras, *declarar seus significados,* tanto quanto o uso ordinário deixou isso incerto e vago (como tem ocorrido com a maioria dos nomes de idéias muito complexas), como onde o termo, sendo muito material ao discurso, em torno do qual gira principalmente, encontra-se sujeito a qualquer dúvida e equívoco.

13. **E em três maneiras.** Como as idéias dos homens significando palavras são de tipos diversos, do mesmo modo a maneira de tornar conhecidas as idéias que elas significam, quando surge o motivo, é também diferente. Embora definir seja considerada a maneira apropriada para tornar conhecido o significado adequado das palavras; não obstante, há certas palavras que não serão definidas, como há outras cujo sentido exato não pode tornar-se conhecido apenas pela definição; e, talvez, um terceiro que participa de certo modo dos dois outros, como veremos nos nomes das idéias simples, modos e substâncias.

14. **I — Nas idéias simples por termos sinônimos ou apresentação.** Primeiro, quando uma pessoa faz uso do nome de qualquer idéia simples, e percebe que não é entendida, ou está em perigo de ser enganada, é obrigada, pelas leis da engenhosidade e objetivo do discurso, a declarar seu significado e a tornar conhecida qual idéia isso pretende significar. Isto, tem sido mostrado, não pode ser feito por definição; e, portanto, quando uma palavra sinônima deixa de fazê-lo, há apenas uma dessas duas vias. Primeira, às vezes *nomeando* o objeto em que esta idéia simples pode ser encontrada e tornar o nome entendido aos que se encontram familiarizados com este objeto, e o conhecem por este nome. Deste modo, para tornar conhecido a um camponês o que a cor *feuille-morte* significa, será suficiente dizer-lhe que é a cor de folhas murchas caindo no outono. Segunda, o único meio seguro para tornar conhecido o significado do nome de qualquer idéia simples consiste em *apresentar aos seus sentidos este objeto que pode produzi-la em sua mente,* e fazê-lo realmente ter a idéia que a palavra enuncia.

15. **II — Nos modos mistos, por definição.** Segundo, modos mistos, *especialmente* os pertencentes à moralidade, sendo muitos deles tais combinações de idéias que a mente reúne mediante sua própria escolha, e como para as quais não há sempre modelos estabe-

lecidos que possam ser encontrados existentes, o significado de seus nomes não pode se tornar conhecido, como os das idéias simples, por qualquer apresentação, mas, em compensação, devem ser perfeita e exatamente definidos. Desde que, sendo combinações de várias idéias que a mente do homem reuniu arbitrariamente, sem referência a quaisquer arquétipos, os homens podem, se lhes agradar, conhecer exatamente as idéias que foram usadas para cada composição, e assim ambos usam essas palavras baseados em significado certo e indubitável, e deve ser perfeitamente declarado, quando há motivo, o que eles significam.

16. **Moral capaz de demonstração.** Com base nisso, estou inclinado a pensar que a moral é capaz de demonstração, tanto quanto as matemáticas; desde que a essência real e exata das coisas que as palavras morais significam pode ser perfeitamente conhecida, e assim a congruência e incongruência das próprias coisas serem descobertas certamente, é isto no que consiste o perfeito conhecimento.

17. **Definições podem tornar os discursos morais claros.** Uma definição constitui o único meio pelo qual o sentido exato das palavras morais pode ser conhecido, e apenas um meio pelo qual seu sentido pode ser conhecido com certeza, sem deixar qualquer lugar para ser contestado. E, portanto, a neglicência ou obstinação do gênero humano não pode ser desculpada, se seus discursos em moral não são mais claros do que os da filosofia natural; desde que eles são acerca de idéias na mente, que não é nenhuma delas falsa ou desproporcionada, não tendo eles quaisquer seres externos para os arquétipos aos quais se referem e lhes podem corresponder.

18. **E é a única maneira.** Outra razão que torna a definição dos modos mistos tão necessária, especialmente de palavras morais, importa no que mencionei pouco antes, a saber, que é a única maneira pela qual o significado da maioria delas pode ser conhecido com certeza. Pois as idéias que eles significam sendo, em geral, estas cujas partes componentes não existem em lugar nenhum juntas, mas dispersas e misturadas com outras, é a mente sozinha que as coleciona e lhes dá a união numa idéia; e é apenas por palavras enumerativas das várias idéias simples que a mente tem unidas que podemos tornar conhecido a outros o que seus nomes significam; a assistência dos sentidos neste caso não nos ajuda, pelo oferecimento dos objetos sensíveis, para mostrar as idéias que nossos nomes deste tipo significam, como ocorre freqüentemente nos nomes das idéias simples sensíveis, e também, até certo grau, nas de substâncias.

19. **III — Em substâncias, por mostrar e definir.** Terceiro, para explicar o significado dos nomes de substâncias, como eles significam as idéias que temos de suas distintas espécies, as duas vias mencionadas, a saber, mostrar e definir, são requeridas, em muitos casos, a serem usadas. Com efeito, há ordinariamente em cada tipo certas qualidades predominantes, para as quais supomos as outras idéias que formam nossa idéia complexa desta espécie anexada, e a que damos posteriormente o nome específico para esta coisa cuja característica foi descoberta, que assumimos ser a idéia mais distinguível da espécie.

21. **Idéias das qualidades predominantes das substâncias são apreendidas melhor ao serem mostradas.** Estas qualidades predominantes são mais bem conhecidas ao serem mostradas, e dificilmente poderiam ser conhecidas de outro modo. Pois a forma de um

cavalo ou do casuar será apenas rude e imperfeitamente impressa na mente por palavras, pois a visão dos animais os mostra mil vezes melhor. E a idéia desta cor particular de ouro não deve ser apreendida por nenhuma descrição dele, mas apenas pelo exercício freqüente dos olhos sobre ele; como é evidente aos que usaram este metal, que distinguirão freqüentemente o verdadeiro do falso, o puro do adulterado, pela visão, onde outros (que têm olhos tão bons, mas que pelo uso não apreenderam a idéia exata e apropriada deste amarelo particular) não perceberão qualquer diferença.

22. **As idéias dos poderes das substâncias são mais bem conhecidas por definição.** Entretanto, desde que muitas das idéias simples que formam nossas específicas idéias de substâncias são poderes que não são óbvios aos nossos sentidos nas coisas como elas ordinariamente aparecem; por conseguinte, no significado de nossos nomes das substâncias, certo aspecto do significado será conhecido melhor pela enumeração dessas idéias simples que mostram a própria substância. Pois quem, da cor amarela brilhante do ouro apreendida pela visão, obtiver, de minha enumeração delas, as idéias da grande ductilidade, fusibilidade, fixidez e solubilidade em *aqua regia,* terá uma idéia mais perfeita do ouro do que pode ter ao ver uma peça de ouro, e desse modo imprimirá em sua mente apenas suas qualidades óbvias. Mas se a constituição formal desta coisa brilhante, pesada e dúctil (da qual todas as suas propriedades derivam) permanecesse aberta aos nossos sentidos, do mesmo modo que a constituição formal ou essência de um triângulo, o significado da palavra "ouro" poderia tão claramente ser determinado como o de "triângulo".

23. Eis por que devemos considerar quanto o fundamento de todo o nosso conhecimento das coisas corporais depende de nossos sentidos. Toda a extensão de nosso conhecimento ou imaginação não vai além de nossas próprias idéias limitadas por nossos meios de percepção.

24. **Também as idéias de substâncias devem se conformar às coisas.** Embora as definições sirvam para explicar os nomes das substâncias como elas significam nossas idéias, não as deixam sem grande imperfeição quando significam as coisas. Desde que nossos nomes de substâncias não são colocados simplesmente por nossas idéias, mas são usados terminantemente para representar coisas, e assim são colocados em seu lugar, seu significado deve concordar tanto com a verdade das coisas como com as idéias dos homens. E, portanto, em substâncias não temos sempre que nos limitar à idéia complexa ordinária geralmente recebida como o significado desta palavra, mas devemos ir um pouco além e investigar acerca da natureza e propriedades das próprias coisas, e, deste modo, aperfeiçoar, tanto quanto possível, nossas idéias de suas distintas espécies; ou também aprendê-las como são usadas neste tipo de coisas, e são experiências nelas. Isto é muito mais necessário para ser feito por todos os que buscam o conhecimento e a verdade filosófica; ao passo que as crianças, sendo-lhes ensinadas palavras, com as quais têm apenas noções imperfeitas das coisas, usando-as ao acaso, e sem muito pensar, raramente modelam idéias determinadas para serem compreendidas por elas. Tal costume sendo fácil, e servindo suficientemente bem para os assuntos ordinários da vida e conversa, são aptos a manter quando homens; e, deste modo, começa-se pelo lado errado: primeiro aprendem perfeitamente as palavras, depois formam as noções para as quais aplicam mais tarde essas palavras muito abertamente. Por este meio resulta que homens falando o próprio idioma de seu país, isto é, segundo as regras gramaticais desta língua, falam muito inadequadamente das próprias coisas; e, por argumentarem entre si, progri-

dem muito pouco nas descobertas de verdades úteis e do conhecimento das coisas, que devem ser descobertas por si mesmas, e não em nossas imaginações; e isto não importa muito ao aperfeiçoamento de nosso conhecimento o modo como eles são chamados.

25. **Não é fácil ser feito deste modo.** Seria, portanto, desejável que homens versados em pesquisas físicas e familiarizados com vários tipos de corpos naturais estabelecessem estas idéias simples com as quais observam os indivíduos de cada classe concordar constantemente; isto corrigiria grande parte desta confusão que deriva de várias pessoas aplicarem o mesmo nome para uma coleção de maior ou menor número de qualidades sensíveis, proporcionalmente mais ou menos com o que tem sido sua familiaridade com eles, ou pelo exame acurado das qualidades de qualquer classe de coisas que estão sob uma denominação. Mas um dicionário deste tipo, contendo, como se fosse, uma história natural, exige tantas mãos como muito tempo, despesa, sofrimento e sagacidade sempre a ser desejada. Até que isto seja feito, devemos nos contentar com essas definições dos nomes das substâncias como explicam os sentidos e os homens as usam. E seria bom, quando houvesse motivo, se eles pudessem tanto nos oferecer. Isto, porém, não é usualmente feito, mas os homens falam entre si, e discutem com palavras, com cujo sentido não concordam; não há dúvida que o significado das palavras ordinárias se encontra certamente estabelecido, e as idéias exatas que significam perfeitamente conhecidas, consistindo numa vergonha ignorá-las. Estas duas suposições são falsas, não há nomes de idéias complexas a tal ponto estabelecidos com significados determinados que sejam constantemente usados para as mesmas idéias exatas. Nem consiste numa vergonha para um homem não ter um conhecimento certo de algo a hão ser pelos meios necessários para obtê-lo; e, deste modo, não redunda em desabono desconhecer que exata idéia certo som significa na mente de outro homem, sem que o declare para mim por algum outro modo do que simplesmente usando esse som; não há outro meio, sem uma tal declaração, para conhecê-la com certeza. Na verdade, a necessidade de comunicação da linguagem aproxima os homens a um acordo com respeito ao significado das palavras ordinárias com certo escopo tolerável que deve servir para a conversa cotidiana; e, deste modo, um homem não pode ser suposto totalmente ignorante das idéias que estão anexadas às palavras pelo uso ordinário na língua que lhe é familiar. Mas o uso ordinário é apenas uma regra incerta, que se reduz a si mesma, no fim, às idéias de determinados homens, provadas freqüentemente pelo modelo muito variável. Embora tal dicionário, como já mencionei, necessite de muito tempo, despesa e esforço a serem esperados para esta época, não obstante, parece-me não ser insensato propor que palavras significando coisas que são conhecidas e distinguidas por suas formas externas deveriam ser expressas por poucas variantes e estampas feitas delas. Um vocabulário feito segundo este modelo ensinaria, talvez, com mais facilidade o verdadeiro significado de muitos termos, especialmente em línguas de países e épocas distantes, e estabeleceria verdadeiras idéias nas mentes dos homens acerca de várias coisas, cujos nomes lemos em autores antigos, do que os enormes e trabalhosos comentários dos sábios. Os naturalistas, que tratam das plantas e animais, descobriram a vantagem desta maneira, e quem tiver oportunidade para consultá-los, terá razão para confessar que tem a mais clara idéia de *apium* ou *ibex* da pequena estampa desta erva ou besta do que poderia ter de uma longa definição dos nomes de qualquer uma delas. E, do mesmo modo, não há dúvida, teria de *strigil* e *sistrum,* se, em lugar de "currycomb" e "cymbial" (que são os nomes ingleses apresentados pelos dicionários), pudesse ver estampados na margem pequenos desenhos destes instrumentos mostrando como eles estavam em uso entre os antigos.

LIVRO IV

CONHECIMENTO E OPINIÃO

CAPÍTULO I

Conhecimento em geral

1. **Nosso conhecimento que versa sobre nossas idéias.** Desde que a mente em todos os seus pensamentos e raciocínios não tem outros objetos imediatos exceto suas próprias idéias, e apenas isto é ou pode ser contemplado, torna-se evidente que nosso conhecimento se relaciona apenas a elas.

2. **Conhecimento consiste na percepção do acordo ou desacordo de duas idéias.** Parece-me, pois, que *o conhecimento* nada mais é que *a percepção da conexão e acordo, ou desacordo e rejeição, de quaisquer de nossas idéias.* Apenas nisto ele consiste. Onde se manifesta esta percepção há conhecimento, e onde ela não se manifesta, embora possamos imaginar, adivinhar ou acreditar, nos encontramos distantes do conhecimento. De fato, quando sabemos que branco não é preto, o que fazemos além de perceber que estas duas idéias não concordam? Quando nos convencemos com a máxima segurança da demonstração de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, que mais fazemos além de perceber que a igualdade dos dois retos é necessariamente concordante e inseparável dos três ângulos de um triângulo?

3. **Este acordo quadruplicado.** Mas para entender um pouco mais distintamente em que consiste o acordo e o desacordo, penso que podemos reduzi-los a estes quatro tipos:
   1. *Identidade* ou *diversidade.*
   2. *Relação.*
   3. *Coexistência* ou *conexão necessária.*
   4. *Existência real.*

4. **Primeiro, identidade ou diversidade.** Primeiro, como primeiro tipo de *acordo* ou *desacordo,* consideremos *identidade* ou *diversidade.* Este é o primeiro ato da mente, quando ela tem quaisquer sentimentos ou idéias, para perceber suas idéias; e, na medida em que as percebe, sabe o que cada uma é, e por este meio percebe também suas diferenças, e que uma não é a outra. Isto é tão absolutamente necessário que sem isso não poderia haver nenhum conhecimento, nenhum raciocínio, nenhuma imaginação e nenhum pensamento distinto. Por este meio a mente clara e infalivelmente percebe que cada idéia concorda consigo mesma, e é o que é, e todas as idéias distintas discordam, isto é, uma não é a outra; e isto é realizado sem esforço, trabalho ou dedução, mas, à primeira vista, por seu poder natural de percepção e distinção. Embora homens perspicazes tenham reduzido isto a estas regras gerais, *o que é, é,* e *é impossível para a mesma coisa ser e não ser,* para pronta aplicação em todos os casos, em que possa haver ocasião para refletir nisso: não obstante, é certo que o primeiro exercício desta faculdade compreende as

idéias particulares. Um homem sabe infalivelmente, tão logo as tenha em sua mente, que as idéias que denomina *branca* e *redonda* são as próprias idéias que são, e que não são outras idéias que denomina *vermelho* e *quadrado*. Nem pode qualquer máxima ou proposição no mundo fazê-lo conhecer isto de modo mais claro ou mais seguro do que o fez antes, e sem qualquer regra geral. Este, pois, é o primeiro acordo ou desacordo que a mente percebe em suas idéias, que ela sempre percebe à primeira vista; e se houver alguma dúvida acerca disso, sempre será descoberto dizer respeito aos nomes, e não às próprias idéias, cujas identidade e diversidade serão sempre percebidas, logo e claramente como as próprias idéias são; nem isto pode possivelmente ser de outro modo.

5. **Segundo, relativo.** Segundo, o tipo de acordo ou desacordo que a mente percebe em quaisquer de suas idéias pode, penso, ser denominado *relativo,* e nada é exceto a percepção da *relação* entre duas idéias quaisquer, de qualquer tipo que sejam, sejam substâncias, modos, sejam outras quaisquer. Desde que todas as idéias distintas devem eternamente ser conhecidas não serem a mesma, e ser universal e constantemente negadas entre si, não haveria, de nenhum modo, lugar para qualquer conhecimento positivo, se não pudéssemos perceber qualquer relação entre nossas idéias, e descobrir o acordo ou desacordo que elas têm entre si, nas diversas maneiras que a mente usa para compará-las.

6. **Terceiro, coexistência.** Terceiro, o terceiro tipo de acordo ou desacordo a ser encontrado em nossas idéias, à qual a percepção da mente é concernente, constitui a *coexistência* ou *não-coexistência* no *mesmo objeto,* e isto pertence particularmente às substâncias. Deste modo, quando nos manifestamos acerca do ouro que é fixo, nosso conhecimento desta verdade não comporta mais que isto, que fixidez, ou um poder para permanecer no fogo sem ser consumido. Isto importa numa idéia que sempre acompanha e é unida a este tipo particular de amarelo, peso, fusibilidade, maleabilidade e solubilidade em *aqua regia,* que faz nossa idéia complexa designada pela palavra "ouro".

7. **Quarto, existência real.** Quarto, o quarto e último tipo consiste na *existência real atual* concordando com qualquer idéia. Suponho que estes quatro tipos de acordo ou desacordo contêm todo o conhecimento que possuímos, ou de que somos capazes. Já que todas as investigações que podemos fazer a respeito de quaisquer de nossas idéias, tudo o que sabemos ou podemos afirmar a respeito de uma delas, é o que é, ou não é, o mesmo com alguma outra; que isto coexiste ou nem sempre coexiste com alguma outra idéia no mesmo objeto; que isto tem estado ou aquela relação com alguma outra idéia; ou que isto tem uma existência real fora da mente. Assim, "azul não é amarelo" é identidade. "Dois triângulos sobre bases iguais entre duas paralelas são iguais" é relação. "Ferro é suscetível de impressões magnéticas" é coexistência. "Deus é" é existência real. Embora identidade e coexistência sejam realmente nada mais que relações, apesar disso, são meios tão peculiares de acordo ou desacordo de nossas idéias que bem merecem ser consideradas como tópicos distintos, e não sob a relação em geral. Desde que tenham bases tão diversas de afirmação e negação, como se manifestará claramente a qualquer um que apenas refletir acerca do que foi dito em várias passagens deste *Ensaio*. Procederei, a seguir, ao exame de vários graus de nosso conhecimento, mas é antes necessário considerar as várias acepções da palavra "conhecimento".

8. **Conhecimento atual ou habitual.** Há várias maneiras pelas quais a mente é possuída da verdade, e cada uma das quais é denominada conhecimento.

1. Há *conhecimento atual,* que é a visão presente que a mente tem do acordo ou desacordo de qualquer de suas idéias, ou da relação que elas têm entre si.

2. Considera-se que um homem conhece qualquer proposição, que uma vez foi colocada diante de seus pensamentos, se evidentemente percebe o acordo ou desacordo das idéias sobre que isto consiste; e de tal modo está localizada em sua memória que, sempre que esta proposição reaparece para ser refletida, ele, sem dúvida ou hesitação, abarca o lado certo, lhe dá seu assentimento e está seguro de sua verdade. Isto, penso, pode-se denominar *conhecimento habitual.* E, deste modo, um homem pode ser dito conhecer todas estas verdades que estão localizadas em sua memória mediante uma percepção anterior clara e completa, por meio de que a mente é assegurada sem dúvida tão freqüentemente como tem oportunidade para refletir sobre elas. Já que nossos entendimentos finitos são aptos para pensar clara e distintamente apenas numa única coisa ao mesmo tempo, se os homens não tivessem conhecimento de algo a mais do que atualmente pensaram, todos seriam bem ignorantes; e quem soubesse mais saberia apenas uma verdade, sendo tudo isto o que era capaz de pensar a um tempo.

9. **Conhecimento habitual desdobrado.** Conhecimento habitual pode ser, também, vulgarmente falando, de dois graus:

Primeiro, consiste nestas verdades dispostas na memória, que, sempre que ocorrem na mente, esta *percebe atualmente a relação* que existe entre aquelas idéias. E isto ocorre em todas estas verdades das quais temos um conhecimento intuitivo, onde as próprias idéias, pela visão imediata, descobrem entre si seus acordos ou desacordos.

Segundo, o outro trata destas verdades sobre as quais a mente tem sido convencida e *retém a memória desta convicção, sem as provas.* Deste modo, um homem que se recorda com certeza de ter uma vez percebido a demonstração que os três ângulos de um triângulo se igualam a dois retos está seguro de que sabe isto, porque não pode duvidar dessa verdade. Em sua aderência a uma verdade, cuja demonstração que a tornava primeiramente conhecida já está esquecida, embora um homem possa julgar preferível acreditar em sua memória do que realmente conhecer, parece-me tal maneira de tratar a verdade como algo entre a opinião e o conhecimento, um tipo de certeza que ultrapassa a mera crença, pois depende do testemunho de outro; no entanto, com base em devido exame, descubro que não se aproxima da certeza perfeita, sendo com efeito conhecimento verdadeiro o que é apto para desviar nossos primeiros pensamentos para o erro neste assunto; decorre do fato de que o acordo ou desacordo entre as idéias neste caso não é percebido, como o era inicialmente devido a uma visão atual de todas as idéias intermediárias por meio das quais o acordo ou desacordo dessas na proposição era inicialmente percebido, mas sim por outras idéias intermediárias, que mostram o acordo ou desacordo das idéias contidas na proposição de que certamente nos lembramos. Por exemplo, na proposição que diz que os três ângulos de um triângulo se igualam a dois retos, quem viu e claramente percebeu a demonstração desta verdade sabe que isto é verdadeiro, quando esta demonstração não mais se encontra em sua mente; de sorte que, não estando no presente realmente à vista, não pode possivelmente ser recordada, mas o sabe de modo diverso do que sabia anteriormente. O acordo destas duas idéias unidas nesta proposição é percebido, embora resulte da intervenção de outras idéias além das que inicialmente produziram esta percepção. Ele recorda, isto é, sabe (pois recordação é apenas reviver algum conhecimento passado) que certa vez tinha segurança acerca da verdade desta proposição: que os três ângulos de um triângulo se igualam a dois retos. A imutabilidade das mesmas relações entre as mesmas coisas imutáveis consiste, no presente, na idéia que lhe mostra que, se os três ângulos de um triângulo foram uma vez iguais a dois retos, sempre serão iguais a dois retos. A respeito disso adquire a certeza de

que o que era uma vez verdadeiro sempre será verdadeiro; que idéias, uma vez concordadantes, sempre concordarão; e, conseqüentemente, o que certa vez sabia ser verdade saberá ser verdade enquanto puder recordar que certa vez sabia isto. Com base nisto, as demonstrações particulares em matemáticas propiciam conhecimento geral. Se, pois, a percepção de que as mesmas idéias terão *eternamente* os mesmos hábitos e relações não constituísse base suficiente do conhecimento, não haveria o conhecimento das proposições gerais em matemáticas, de modo que nenhuma demonstração matemática seria algo mais do que particular, e, quando um homem tivesse demonstrado qualquer proposição a respeito de um triângulo ou círculo, seu conhecimento não iria além deste diagrama. Se ele quisesse estendê-la além disso, deveria rever sua demonstração em outro caso, antes que pudesse saber se era verdadeira em outro triângulo semelhante, e assim por diante; mediante tal método jamais se poderia chegar ao conhecimento de quaisquer proposições gerais. Mas, desde que a memória não é sempre tão clara como a percepção atual, e deteriora, mais ou menos, em todos os homens com o passar do tempo, isto, entre outras diferenças, revela que o conhecimento *demonstrativo* é muito mais imperfeito do que o *intuitivo,* como veremos no próximo capítulo.

Capítulo II

Os graus de nosso conhecimento

1. **Intuitivo.** Todo o nosso conhecimento consistindo, como tenho dito, na visão que a mente tem de suas idéias que é a máxima luz e maior certeza de que nós, com nossas faculdades e nosso meio de conhecer, somos capazes, não será impróprio considerar um pouco os graus de sua evidência. Parece-me que as diferentes clarezas de nosso conhecimento dependem dos diferentes meios de percepção que a mente tem do acordo ou desacordo de quaisquer de suas idéias. Se refletirmos acerca de nossos meios de pensar, descobriremos que às vezes a mente percebe o acordo ou desacordo de duas idéias *imediatamente por elas mesmas,* sem a intervenção de qualquer outra: penso que a isto podemos chamar de *conhecimento intuitivo,* já que neste a mente não tem que se esforçar para provar ou examinar, pois percebe a verdade como o olho faz com a luz, apenas por lhe estar dirigida. Deste modo, a mente percebe que branco não é preto, que um círculo não é um triângulo, que três é mais do que dois e igual a um e dois. Tais tipos de verdades das idéias unidas a mente percebe, à primeira vista, simplesmente pela intuição, sem a intervenção de qualquer outra idéia; e este tipo de conhecimento é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a fragilidade humana. Depende dessa intuição toda a certeza e evidência de todo o nosso conhecimento, cuja certeza cada um descobre ser maior do que pode imaginar, e, portanto, não necessita de uma maior. Quem pede uma certeza maior do que esta não sabe o que está pedindo, e apenas mostra que é dotado de uma mente para ser um cético, sem ser capaz de sê-lo.

2. **Demonstrativo.** O grau seguinte de conhecimento consiste em a mente perceber o acordo ou desacordo de quaisquer idéias, mas não imediatamente. Entretanto, sempre que a mente percebe o acordo ou desacordo de quaisquer de suas idéias, há certo conhecimento: apesar disso, nem sempre ocorre que a mente veja o acordo ou desacordo existente entre elas, mesmo quando isto é descoberto; e neste caso permanece na ignorância, e no máximo não vai além de uma conjetura provável. A razão pela qual a mente não pode perceber sempre, e de modo atual, o acordo ou desacordo de duas idéias decorre do fato de que essas idéias, a respeito das quais a pesquisa constata o acordo ou desacordo, não podem ser pela mente reunidas para mostrá-las. Neste caso, pois, quando a mente não pode reunir suas idéias mediante sua comparação imediata, e como se isto fosse justaposição ou aplicação de uma sobre a outra, para perceber seu acordo ou desacordo, a mente resigna-se, com base na intervenção de outras idéias (uma ou mais, segundo o que ocorre), a descobrir o acordo ou desacordo que busca, e é a isto que denominamos *raciocínio.* Deste modo, a mente, querendo conhecer o acordo ou desacordo entre os três ângulos de um triângulo e dois retos, não pode fazê-lo por uma visão imediata e compará-los, porque os três ângulos de um triângulo não podem ser trazidos imediatamente, e

ser comparados com um, ou dois ângulos; de sorte que a mente não tem conhecimento imediato e nem intuitivo. Neste caso, a mente se resigna a descobrir alguns outros ângulos, com os quais os três ângulos de um triângulo mantêm igualdade; e, descobrindo estes iguais a dois retos, vem a conhecer sua igualdade a dois retos.

3. **Depende de provas.** Estas idéias intervenientes, que servem para mostrar o acordo de quaisquer outras duas, são denominadas *provas;* e, onde o acordo ou desacordo é por este meio evidente e claramente percebido, isto é denominado *demonstração,* sendo *mostrado* pelo entendimento, e a mente capaz para ver que isto é assim.

4. **Mas não tão fácil.** Este conhecimento por provas intervenientes, embora seja certo, a evidência disto não é totalmente tão clara e brilhante, nem o assentimento tão pronto, como no conhecimento intuitivo. Embora na demonstração a mente finalmente perceba o acordo ou desacordo das idéias que ela considera, isto não é feito sem esforço e atenção, devendo haver mais do que uma visão transitória para descobri-lo.

5. **Nem sem dúvida precedente.** Outra diferença entre o conhecimento intuitivo e demonstrativo é que, embora no último todas as dúvidas estejam removidas, quando, pela intervenção das idéias intermediárias, o acordo ou desacordo é percebido não obstante, antes da demonstração havia uma dúvida, o que não pode suceder com o conhecimento intuitivo quando se trata da mente com sua faculdade de percepção em grau capaz de idéias distintas, do mesmo modo que não se pode duvidar do olho (que pode ver distintamente branco e preto), seja esta tinta e este papel, seja tudo de uma cor.

6. **Nem tão clara.** Certamente a percepção produzida pela demonstração é também muito clara; não obstante, freqüentemente mostra-se com uma diminuição do brilho evidente e da segurança completa que sempre acompanha o que denomino intuitivo. Do mesmo modo, uma face refletida mutuamente por vários espelhos retém a similitude e concordância com o objeto. Ao mesmo tempo que produz um conhecimento que vai sendo constantemente, em cada sucessiva reflexão, diminuído da perfeita clareza e distinção com que aparecia no princípio, chegando, finalmente, depois de muitos afastamentos a mostrar-se mesclado pela obscuridade, não sendo à primeira vista reconhecível especialmente aos dotados de olhos fracos. É o que ocorre com um conhecimento dependente de uma longa série de provas.

7. **Cada passo deve ter evidência intuitiva.** A cada passo desenvolvido pela razão no conhecimento demonstrativo existe um conhecimento intuitivo do acordo ou desacordo que busca através da idéia intermediária seguinte, que usa como uma prova; pois, se não fosse assim, necessitaria ainda de uma prova, desde que sem a percepção deste acordo ou desacordo não se produz conhecimento. Se isto fosse percebido por si mesmo, constituiria um conhecimento intuitivo; se não pode ser percebido por si mesmo, há necessidade de alguma idéia interveniente, como medida comum, para mostrar seu acordo ou desacordo. Mediante a qual é evidente que cada passo do raciocínio que produz conhecimento está dotado de certeza intuitiva, que, quando a mente percebe, não se requer nada mais que recordá-lo, para tornar o acordo ou desacordo das idéias investigadas por nós visível e evidente. Esta percepção intuitiva do acordo ou desacordo das idéias intermediárias, em cada passo e progresso da demonstração, deve igualmente ser introduzida com a mesma exatidão na mente, e um homem deve estar seguro que nenhu-

ma parte foi esquecida; isto pode ocorrer devido a longas deduções, e o uso de muitas provas, fazendo com que a memória nem sempre retenha tão pronta e exatamente, de onde se infere que se trata de conhecimento mais imperfeito que o intuitivo, já que os homens freqüentemente incorporam falsidades como se fossem demonstrações.

8. Eis o equívoco: ex praecognitis et praeconcessis. A necessidade deste conhecimento intuitivo em cada passo do raciocínio demonstrativo ou científico ocasionou, imagino, este axioma equivocado de que todo raciocínio era *ex praecognitis et praeconcessis:* a que ponto esta equivocado, terei oportunidade para mostrar pormenorizadamente quando começar a considerar as proposições, e particularmente estas proposições que são denominadas máximas, e mostrar que constitui um erro supor que são os fundamentos de todo o nosso conhecimento e raciocínios.

9. Demonstração não está limitada pela quantidade. Tem sido geralmente aceito como certo que apenas as matemáticas são capazes de evidência demonstrativa. Entretanto, alcançar o acordo ou desacordo como pode ser intuitivamente percebido, imagino que não constitui privilégio apenas das idéias do número, extensão e figura, decorrendo isso, possivelmente, de falta de método e aplicação em nós, e não de suficiente evidência nas coisas, que a demonstração tem sido pensada ter tão pouco que ver com as outras partes do conhecimento, e ser raramente visada por qualquer outro, a não ser os matemáticos.

10. Por que isto tem sido pensado. A razão pela qual isto tem, geralmente, sido assim visto, e suposto pertencer apenas àqueles, imagino que tem sido, não apenas por causa da inutilidade geral dessas ciências, mas porque, comparando sua igualdade ou excesso, o modo de números tem cada um a menor diferença muito clara e perceptível; e, embora em cada extensão o mínimo aumento não seja perceptível, apesar disso a mente descobriu meios para examinar, e descobrir demonstrativamente, a exata igualdade de dois ângulos, ou de extensões, ou de figuras; e esses dois, isto é, números e figuras, podem ser estabelecidos por sinais visíveis e permanentes, em que as idéias sob consideração estão perfeitamente determinadas; não o sendo em grande parte quando assinaladas apenas por nomes e palavras.

11. Mas em outras idéias simples, cujos modos e diferenças são estabelecidos e marcados por graus, e não quantitativamente, não temos uma distinção tão exata e acurada de suas diferenças a ponto de percebê-las ou descobrir meios para medir sua exata igualdade, ou sua menor diferença. Pois estas outras idéias simples, sendo aparências ou sensações produzidas em nós pelo tamanho, figura, número e movimento de minúsculos corpúsculos singularmente insensíveis, seus diferentes graus também dependem da variação de algumas ou de todas as outras causas. Desde que isto não pode ser observado por nós em partículas de matéria tão finas para ser percebidas, nos é impossível ter quaisquer medidas exatas dos diferentes graus dessas idéias simples.

13. Desconhecendo, portanto, qual é o número de partículas e qual o movimento delas que é adequado para produzir qualquer grau preciso de brancura, não podemos demonstrar a indiscutível igualdade de dois graus quaisquer de brancura, porque não temos nem padrão determinado para medi-las, nem meios para distinguir a menor diferença real, já que nosso único auxílio deriva de nossos sentidos, que nesse ponto nos

falham. Mas, onde a diferença é tão grande a ponto de produzir na mente idéias claramente distintas, cujas diferenças podem ser perfeitamente retidas, estas idéias de cores, como vemos em diferentes tipos, como azul e vermelho, são capazes de demonstração como as idéias de número e extensão. O que afirmei com respeito a brancura e cores, penso que se sustenta em todas as qualidades secundárias e seus modos.

14. **Conhecimento sensitivo da existência particular.** Estas duas, a saber, intuição e demonstração, são os graus de nosso *conhecimento;* seja o que for que não corresponder a um desses, por mais que seja dotado de segurança, é apenas *fé* ou *opinião,* mas não conhecimento, ao menos em todas as verdades gerais. Há, certamente, outra percepção da mente, empregada acerca da *existência particular de seres finitos exteriores a nós,* que, indo além da simples probabilidade, e ainda não alcançando perfeitamente nenhum dos graus anteriores de certeza, assume o nome de *conhecimento.* Não pode haver nada mais certo do que a idéia que recebemos em nossas mentes de um objeto externo, sendo este o conhecimento intuitivo. Mas, se há algo mais do que simplesmente esta idéia em nossas mentes, se podemos deste modo inferir certamente a existência de algo fora de nós, que corresponde a esta idéia, supõe-se que é por este meio que alguns homens pensam que lá deve haver uma questão; porque os homens podem ter essas idéias em suas mentes, quando tais coisas não existem, nem tais objetos impressionam seus sentidos. Mas ainda aqui penso que estamos providos com uma evidência que nos coloca além das dúvidas. Por que, pergunto, se alguém não está invencivelmente consciente de uma percepção diversa quando olha o sol durante o dia, e pensa nele à noite, quando prova o absinto, ou cheira uma rosa, ou simplesmente pensa naquele sabor ou odor? Simplesmente descobrimos que a diferença consiste numa idéia revivida em nossas mentes por nossa própria memória e presentemente introduzida em nossas mentes pelos nossos sentidos, como fazemos entre quaisquer duas idéias. Se alguém dissesse que um sonho pode provocar o mesmo, e todas essas idéias podem ser produzidas em nós sem quaisquer objetos externos, pode dar-se ao prazer de dormir que lhe dou esta resposta: 1. Que não constitui grande coisa que eu remova ou não este escrúpulo; onde tudo é apenas sonho, o raciocínio e argumentos são inúteis e nada são a verdade e o conhecimento. 2. Que, acredito, concordará que há uma grande diferença entre sonhar que está no fogo e estar realmente nele. Deste modo, penso, devemos acrescentar aos dois tipos anteriores de conhecimento isto também: a existência de objetos externos particulares, devido a esta percepção e consciência que temos da presente entrada de suas idéias, possibilita estes três graus de conhecimento, a saber, *intuitivo, demonstrativo* e *sensitivo,* havendo em cada um deles diferentes graus e meios de evidência e certeza.

15. **O conhecimento nem sempre é claro, onde as idéias assim o são.** Desde que nosso conhecimento está fundamentado e empregado acerca tão-somente de nossas idéias, não implica que seja conformável às nossas idéias, e que onde nossas idéias são claras e distintas, ou obscuras e confusas, nosso conhecimento será assim também? A isto respondo não; pois, nosso conhecimento consistindo na percepção do acordo ou desacordo de duas idéias quaisquer, sua clareza ou obscuridade consiste na clareza ou obscuridade desta percepção, e não na clareza ou obscuridade das próprias idéias; como, por exemplo, um homem que tem idéias tão claras dos ângulos de um triângulo, e da igualdade de dois retos. como qualquer matemático no mundo, pode ainda ter apenas uma percepção muito obscura de seu acordo, e deste modo ter um conhecimento muito obscuro dele. Mas idéias que, por causa de sua obscuridade ou por outro motivo, são

confundidas, não podem ocasionar nenhum conhecimento claro e distinto, porque, na medida em que quaisquer idéias são confusas, a mente não pode igualmente perceber claramente se concordam. Ou, para exprimir a mesma coisa de um modo menos suscetível ao equívoco: quem não tiver idéias determinadas às palavras que usa não pode formar proposições delas, de cuja verdade possa ter segurança.

CAPÍTULO III

A extensão do conhecimento humano

1. **Primeiro, não além do que temos idéias.** O conhecimento, como foi dito, baseando-se na percepção do acordo ou desacordo de quaisquer de nossas idéias, resulta disso que, primeiro, não podemos ter *conhecimento* além do que temos idéias.

2. **Segundo, nem além do que podemos perceber seu acordo ou desacordo.** Segundo, que não podemos ter nenhum conhecimento além do que podemos ter *percepção* deste acordo ou desacordo. Esta percepção sendo: 1. Seja pela *intuição,* seja pela imediata comparação de quaisquer duas idéias; ou 2. Pela *razão,* examinando o acordo ou desacordo de duas idéias, pela intervenção de algumas outras; ou 3. Pela *sensação,* percebendo a existência de coisas particulares. Segue-se disto:

3. **Terceiro, o conhecimento intuitivo não se estende a todas as relações de nossas idéias.** Terceiro, que não podemos ter um *conhecimento intuitivo* que se estenderá a todas as nossas idéias, e tudo que saberíamos acerca deles, porque não podemos examinar e perceber todas as relações que têm entre si, por justaposição, ou uma comparação imediata de uma com a outra. Deste modo, tendo as idéias dos ângulos de um triângulo obtuso e de um agudo, ambos extraídos de bases iguais, e entre paralelos, posso, pelo conhecimento intuitivo, perceber que um não é o outro, mas não posso por este meio saber se são ou não iguais, porque seu acordo ou desacordo com respeito à igualdade nunca pode ser percebido por sua imediata comparação. A diferença da figura faz com que suas partes sejam incapazes de uma exata aplicação imediata, e, portanto, há necessidade de algumas quantidades intermediárias para medi-las, constituindo a demonstração, ou conhecimento racional.

4. **Quarto, nem conhecimento demonstrativo.** Quarto, decorre igualmente do que foi acima observado que nosso *conhecimento racional* não pode alcançar toda a extensão de nossas idéias, porque entre duas idéias diferentes que examinarmos nem sempre poderemos descobrir tais meios mediante os quais podemos unir entre si um conhecimento intuitivo em todas as partes da dedução; e, sempre que isto falha, não correspondemos ao conhecimento e demonstração.

5. **Quinto, o conhecimento sensitivo é mais limitado do que os dois.** Quinto, o *conhecimento sensitivo* não alcançando além da existência das coisas atualmente presentes aos nossos sentidos, é ainda mais limitado do que qualquer um dos precedentes.

6. **Sexto, nosso conhecimento, portanto, mais limitado do que nossas idéias.** Sexto, de tudo isto é evidente que a *extensão de nosso conhecimento* não apenas chega perto da

realidade das coisas, mas também da extensão de nossas idéias. Entretanto, não questiono que este conhecimento humano, sob as circunstâncias atuais de nossos seres e constituições, possa ser levado bem além do que tem sido, se os homens sinceramente e com liberdade da mente empregassem toda diligência e esforço de pensamento no aperfeiçoamento dos meios para descobrir a verdade, em lugar de o fazerem superficialmente ou apoiando-se na falsidade, para manter um sistema, interesse ou facção com a qual estão comprometidos. Temos as idéias da *matéria* e *pensamento,* mas possivelmente jamais seremos capazes de saber se quaisquer seres simplesmente materiais pensam ou não. Sendo-nos impossível, pela contemplação de nossas próprias idéias, sem a revelação, seja da Onipotência que não foi dada para certos sistemas da matéria, apropriadamente disposta, um poder para perceber e pensar, seja então, unido e afixado à matéria, de tal modo disposto, uma substância imaterial pensante. Assim sendo com respeito a nossas noções, não muito mais remotas para compreender que Deus pode conceber, se lhe agradar, e adicionar à matéria a faculdade de pensar, do que esta que poderia adicionar a esta outra substância com a faculdade de pensar. Pois não sabemos em que consiste o pensamento, nem para que tipos de substâncias o Todo-Poderoso teve o prazer de dar este poder, que não pode estar em nenhum ser criado, mas simplesmente ao bel-prazer e generosidade do Criador. Não quero dizer com isto que diminuiria de algum modo a crença da imaterialidade da alma: não estou aqui falando de probabilidade, mas de conhecimento, e não penso apenas que isto tornou mais modesta a filosofia para não se pronunciar magisterialmente, quando lhe falta a evidência que pode produzir conhecimento; mas também que nos cabe discernir até onde nosso conhecimento pode alcançar; desde que a condição em que nos cabe discernir até onde nosso conhecimento pode alcançar, desde que a condição em que nos encontramos no presente não sendo desta visão, devemos em muitas coisas nos contentar com fé e probabilidade. Na presente questão acerca da imaterialidade da alma, se nossas faculdades não podem chegar a uma certeza demonstrativa, não devemos pensar que isto é estranho. Todos os importantes objetivos da moral e religião estão suficientemente assegurados sem provas filosóficas da imaterialidade da alma, sendo evidente que quem nos fez inicialmente começar a existir, como seres sensíveis inteligentes, e por vários anos nos manteve em tal condição, pode e nos restaurará a mesma condição de sensibilidade no outro mundo, e nos tornará capazes de receber lá a retribuição que ele designou aos homens, de acordo com seus atos na vida. Quem considera quão dificilmente a sensação é, em nossos pensamentos, reconciliável com a matéria extensa, ou existência de qualquer coisa que não tem de modo algum extensão, confessará que está bem distante saber com certeza o que é sua alma. Trata-se de um ponto que me parece colocado fora do alcance de nosso conhecimento; e quem se permitir ponderar livremente e olhar a obscura e intrincada parte de cada hipótese, raramente descobrirá que sua razão é hábil para o determinar a optar a favor ou contra a materialidade da alma. Posto que, não importa para que lado tende, seja como uma substância sem extensão, seja como uma matéria pensante extensa, a dificuldade para conceber qualquer um deles, enquanto uma das duas apenas está em seus pensamentos, o conduzirá para o lado oposto. É controvérsia ultrapassada que temos em nós algo que pensa; nossas próprias dúvidas a respeito do que é isto confirmam a certeza de seu ser, embora devamos nos contentar em ignorar de que tipo é este ser. Será vão tentar ser cético nisto, como será irracional em muitos outros casos assumir atitude positiva contra o ser de algo porque não podemos compreender sua natureza. Pois fingiria conhecer que substância existe, não tendo algo nela, o que manifestamente frustra nossos entendimentos.

7. **Até onde nosso conhecimento alcança.** As afirmações ou negações que fazemos acerca de nossas idéias podem, como antes anunciei, ser reduzidas a estes quatro tipos, a saber, identidade, coexistência, relação e existência real. Examinarei até onde nosso conhecimento se estende em cada um deles.

8. **Primeiro, nosso conhecimento de identidade e diversidade proporcional às nossas idéias.** Neste modo de acordo ou desacordo de nossas idéias, nosso conhecimento intuitivo é tão extenso quanto nossas próprias idéias; e não pode haver nenhuma idéia na mente que não seja presentemente, por um conhecimento intuitivo, percebida o que é, e ser diferente de outra qualquer.

9. **Segundo, a coexistência é um modo muito reduzido.** Segundo, com respeito à *coexistência* nosso conhecimento é muito reduzido, embora se baseie nela a maior e a parte mais material de nosso conhecimento com respeito às substâncias. Uma vez que as idéias desta espécie de substâncias são, como tenho mostrado, nada exceto certa coleção de idéias simples unidas num objeto, e neste coexistindo unidas, quando conhecermos algo mais acerca disso, ou qualquer outro tipo de substâncias, o que indagamos consiste apenas em saber que *outras* qualidades ou poderes estas substâncias têm ou não têm. O que nada mais é que saber: que *outras* idéias simples coexistem ou não com estas que formam esta idéia complexa?

10. **Por que a conexão entre muitas idéias simples e desconhecidas.** Por mais sólida e considerável que seja uma parte da ciência humana, é ainda muito estreita, e raramente nenhuma. A razão disto decorre do fato de que as idéias simples que formam nossas idéias de substâncias são, em geral, tais que não comportam, em sua própria natureza, nenhuma conexão necessária visível ou inconsistência com quaisquer outras idéias simples, cuja coexistência com elas nos seria informada.

11. **Especialmente das qualidades secundárias.** As idéias que formam nossas idéias complexas de substâncias, e acerca das quais nosso conhecimento a respeito das substâncias é mais empregado, são de suas qualidades secundárias, dependendo todas (como tem sido mostrado) das qualidades primárias em seus mínimos e insensíveis aspectos; ou, se não sobre elas, sobre algo ainda mais remoto de nossa compreensão, sendo-nos impossível saber qual depende de uma união necessária ou de inconsistência recíproca. Pois, não sabendo a fonte da qual derivam, não sabendo o tamanho, a figura e a textura das partes que as formam, da qual dependem e das quais resultam estas qualidades que formam nossa idéia complexa de ouro, revela-se como impossível que saibamos que outras qualidades resultam ou são incompatíveis com a mesma constituição das partes insensíveis do ouro; e devem conseqüentemente sempre coexistir com nossa idéia complexa acerca disso, ou então inconsistente com isso.

12. **Por que toda conexão entre quaisquer qualidades primárias e secundárias é desconhecível.** Além desta ignorância das qualidades primárias das partes insensíveis dos corpos, dos quais dependem todas as qualidades secundárias, há outro e mais incurável aspecto de nossa ignorância, que nos distancia ainda mais de um conhecimento certo da *coexistência* ou *inconsistência* (se posso dizer assim) das idéias diferentes do mesmo objeto: não há conexão descobrível entre quaisquer qualidades primárias e as qualidades secundárias.

13. Que o tamanho, a figura e o movimento de um corpo deviam causar uma mudança no tamanho, figura e movimento de outro corpo, tal fato não se encontra além de nossa compreensão. A separação das partes de um corpo pela intromissão de outro, e a mudança do repouso para o movimento pelo impulso, tais coisas e outras semelhantes parecem-me ter *alguma conexão* entre si. Mas, nossas mentes não sendo capazes para descobrir qualquer conexão entre as qualidades primárias dos corpos e as sensações que são produzidas em nós por eles, jamais poderemos ser hábeis para estabelecer regras indubitáveis e evidentes da *conseqüência* ou *coexistência* de quaisquer qualidades secundárias, embora possamos descobrir o tamanho, a figura ou o movimento dessas partes invisíveis, que as produzem imediatamente. Estamos tão distantes de saber que figura, tamanho ou movimento das partes produz a cor amarela, um gosto doce, ou um som agudo, que não podemos por nenhum meio conceber como qualquer tamanho, figura ou movimento de quaisquer partículas podem possivelmente ocasionar em nós a idéia de qualquer cor, gosto ou som, pois não há conexão concebível entre uma e a outra.

14. De sorte que, seja qual for nossa idéia complexa de qualquer espécie de substância, dificilmente poderemos, com base nas idéias simples contidas nela, determinar com certeza a coexistência necessária de não importa que outra qualidade. Nosso conhecimento em todas estas investigações vai um pouco além de nossa experiência. Na verdade, escassas qualidades primárias têm uma dependência necessária e conexão visível entre si, como a figura supõe necessariamente a extensão; recebendo ou comunicando movimento pelo impulso, supõe solidez. Apesar destas, e talvez algumas outras de nossas idéias, há, não obstante, algumas escassas com uma conexão visível entre si, através das quais podemos pela intuição ou demonstração descobrir a coexistência de poucas qualidades unidas nas substâncias. Ficamos, deste modo, reduzidos apenas à mercê da assistência de nossos sentidos para nos fazer conhecer que qualidades elas contêm. Pois esta coexistência não pode ser conhecida, mais do que é percebido, e não pode ser percebida a não ser em objetos particulares, mediante observação de nossos sentidos, ou, em geral, pela conexão necessária das próprias idéias.

15. **A rejeição para coexistir vista pormenorizadamente.** Como com respeito à incompatibilidade ou rejeição para coexistência, podemos saber que nenhum objeto pode ter cada tipo de qualidade primária, mas sim uma única particular e de uma vez, por exemplo, toda extensão particular, figura, número de partes, movimento, exclui todas as outras de cada tipo. O mesmo também é evidente com respeito a todas as idéias sensíveis peculiares a cada sentido. Seja qual for o tipo apresentado em algum objeto, exclui qualquer outra deste tipo, por exemplo, nenhum objeto pode ter ao mesmo tempo dois odores e duas cores. A isto, talvez, será afirmado, não tem uma opala, ou a infusão de *lignum nephriticum,* duas cores ao mesmo tempo? A isto respondo que estes corpos, para olhos fixados em diferentes lugares, podem propiciar ao mesmo tempo cores diferentes; mas tomo a liberdade para dizer isto: para olhos fixados em diferentes lugares, são as partes diferentes do objeto que refletem estas partículas de luz; e, portanto, não se trata da mesma parte do objeto, não sendo o mesmo objeto que ao mesmo tempo parece amarelo e azul. Portanto, impossível que a mesma partícula de qualquer corpo deva ao mesmo tempo modificar diferentemente ou refletir os raios de luz, como se isto tivesse ao mesmo tempo duas figuras e texturas diferentes.

16. **A coexistência de poderes num pequeno caminho.** Mas como os poderes das substâncias para modificar as qualidades sensíveis de outros corpos, que consistem na

maioria de nossas investigações a respeito delas, não constituem ramo desprezível de nosso conhecimento, duvido que com respeito a isto nosso conhecimento vá muito mais além de que nossa experiência, ou se poderemos chegar a descobrir a maioria destes poderes, e estaremos seguros que eles se encontram em qualquer objeto, devido à conexão com qualquer uma dessas idéias que para nós forma sua essência. Porque os poderes ativo e passivo dos corpos, e seus meios de operar, consistindo na textura e movimento das partes que não podemos por quaisquer meios chegar a descobrir, apenas em raros casos podemos ser hábeis para perceber sua dependência ou rejeição de quaisquer destas idéias que formam nossa idéia complexa deste tipo de coisas.

17. **O espírito é ainda mais limitado.** Se nos encontramos perplexos com respeito aos poderes e operações dos corpos, penso que será fácil concluir que nos encontramos ainda mais na obscuridade com referência ao espírito, acerca do qual não temos naturalmente idéias, exceto o que extraímos delas por nós mesmos, refletindo sobre as operações de nossas próprias almas, na medida em que elas podem chegar com nossa observação.

18. **Terceiro, com respeito às outras relações, não é fácil dizer até onde estendem.** Como para o terceiro tipo de nosso conhecimento, a saber, o acordo ou desacordo de quaisquer de nossas idéias em qualquer outra relação, importa no campo mais extenso de nosso conhecimento, torna-se difícil dizer até onde ele se estende, porque os avanços feitos nesta parte do conhecimento, dependendo de nossa sagacidade o descobrir idéias intermediárias, que podem mostrar as relações e hábitos das idéias cuja coexistência não é considerada. Consiste em assunto difícil afirmar quando chegaremos ao fim de tais descobertas, e quando a razão obterá todo o auxílio de que é capaz para descobrir provas, ou examinar o acordo ou desacordo de idéias remotas. Os que ignoram álgebra não podem imaginar as maravilhas que podem ser feitas neste tipo. Não é fácil determinar que outros aperfeiçoamentos e vantajosos auxílios para as outras partes do conhecimento a mente sagaz do homem pode ainda descobrir. Nisto, ao menos, acredito, as idéias de quantidade não são as únicas capazes de demonstração e conhecimento, havendo outras, e, talvez, mais úteis, partes da contemplação que nos forneceriam certeza, se os vícios, as paixões e os interesses dominantes não se opusessem ou ameaçassem tais tentativas.

A moral é capaz de demonstração. A idéia de um Ser supremo, de infinito poder, bondade e sabedoria, cuja obra nós somos, e do qual dependemos, como ainda a idéia de nós mesmos, como criaturas racionais e inteligentes, por serem tão claras em nós, ofereceriam, suponho, se bem consideradas e pesquisadas, tais fundamentos para nosso dever e regras para a ação que poderiam situar a *moral* entre as *ciências capazes de demonstração.* A respeito disso não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de conseqüências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemáticas, as medidas do certo e errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessas ciências. A *relação* dos outros *modos* pode certamente ser percebida, tanto quanto as do número e da extensão; e não posso ver por que eles não devem ser capazes de demonstração, se métodos adequados fossem cogitados para examinar e averiguar seu acordo ou desacordo. "Onde não há propriedade não há injustiça" é uma proposição tão evidente como qualquer demonstração de Euclides; pois a idéia de propriedade, um direito a algo, e a idéia à qual se dá o nome "injustiça" compreendem a invasão ou violação desse direito. É evidente que, essas idéias assim estabelecidas e estes nomes anexados a elas, posso saber com tanta certeza

que esta proposição é verdadeira como que um triângulo tem três ângulos iguais a dois retos. Outro exemplo: "Nenhum governo permite liberdade absoluta". A idéia do governo, sendo o estabelecimento da sociedade com base em certas regras ou leis, que exigem conformidade a elas, e a idéia da liberdade absoluta, sendo para cada um fazer o que for de seu agrado, sou tão capaz de estar seguro acerca da verdade desta proposição como de qualquer uma nas matemáticas.

19. **Duas coisas fizeram com que as idéias morais fossem pensadas incapazes de demonstração: suas complexidades e a falta de representação sensível.** Com respeito a isto, o que conferiu vantagem às idéias de quantidade, e fez com que elas fossem pensadas bem mais capazes de certeza e demonstração, consiste no seguinte:

Primeiro, elas podem ser localizadas e representadas por sinais sensíveis, que têm maior e mais próxima correspondência com elas do que quaisquer palavras ou sons. Diagramas desenhados sobre o papel são cópias das idéias na mente, e não propensas à incerteza que as palavras comportam em seu significado. Um ângulo, um círculo ou um quadrado, desenhados por linhas, permanecem abertos à visão e não podem ser equivocados; permanecem inalteráveis, e podem ser considerados e examinados à vontade, e a demonstração ser revisada, e todas as partes dela podem ser revistas mais de uma vez, sem qualquer perigo da menor modificação nas idéias. Isto não pode ser feito do mesmo modo com as idéias morais: não temos sinais sensíveis que lhes assemelham, por meio dos quais possamos localizá-las, nada temos exceto palavras para expressá-las, que, embora quando escritas permaneçam as mesmas, as idéias que significam podem variar num mesmo homem, e é muito raro que não sejam diferentes em diferentes pessoas.

Segundo, outra coisa que apresenta uma maior dificuldade em ética decorre do fato de que as idéias morais são geralmente mais complexas do que as das figuras ordinariamente consideradas nas matemáticas. Disto derivam dois inconvenientes: primeiro, que seus nomes são de significado mais incerto, desde que a exata coleção de idéias simples que significam não é facilmente admitida, e, deste modo, o sinal que é sempre usado por eles em comunicação, e freqüentemente em pensamento, não transfere igualmente a mesma idéia. Segundo, que a mente não pode facilmente reter estas determinadas combinações tão exata e perfeitamente como é necessário no exame dos hábitos e correspondência, acordos ou desacordos, de muitas delas entre si, especialmente onde isto é julgado por longas deduções, e a intervenção de outras várias idéias complexas mostra o acordo ou desacordo de duas distantes.

20. **Remédios para essas dificuldades.** Uma parte destas desvantagens nas idéias morais que as tornaram supostas incapazes de demonstração pode, em certa medida, ser remediada pelas definições, localizando esta coleção de idéias simples que cada termo significará, e então usando os termos uniforme e constantemente para esta exata coleção. E que métodos a álgebra, ou algo deste tipo, pode sugerir mais tarde, para remover as outras dificuldades, não é fácil predizer. Estou confiante que, se os homens com o mesmo método, e com a mesma indiferença, investigassem a verdade moral como o fazem com a da matemática, descobririam que eles têm entre si uma conexão mais forte, e uma conseqüência mais necessária de nossas idéias claras e distintas, e que se aproximam bastante da demonstração perfeita do que habitualmente se tem imaginado.

21. Quarto, da existência real temos um conhecimento intuitivo de nós mesmos, demonstrativo de Deus, sensível de algumas outras poucas coisas. Com respeito ao quar-

to tipo de nosso conhecimento, a saber, à *existência real atual das coisas,* podemos dizer que temos conhecimento intuitivo de *nossa própria existência,* e conhecimento demonstrativo da existência de Deus, com respeito à existência de *outra coisa qualquer,* nada mais temos que conhecimento sensitivo, que não vai além do objeto presente aos nossos sentidos.

22. **Nossa grande ignorância.** Sendo nosso conhecimento tão estreito, como mostrei, nos fornecerá, talvez, certo esclarecimento, com respeito à presente situação de nossas mentes, se olharmos um pouco para o aspecto obscuro e considerarmos as *causas de nossa ignorância;* que, do que tem sido dito, suponho que serão descobertas principalmente estas três:

Primeira, carência de idéias.

Segunda, carência de uma descobrível conexão entre as idéias que temos.

Terceira, carência de traçar e examinar nossas idéias.

23. **Primeira, uma causa de carência de idéias, tanto destas que não temos concepção, como das que particularmente não temos.** Primeira, há certas coisas, e destas não poucas, das quais somos ignorantes, por falta de idéias.

Primeira, todas as idéias simples que temos estão confinadas (como tenho mostrado) a estas que recebemos dos objetos corpóreos pela sensação, e das operações de nossas próprias mentes como os objetos da reflexão. Mas quão estes poucos e estreitos caminhos são desproporcionais à vasta extensão de todos os seres, não será difícil persuadir aos que não são tão bobos a ponto de pensar que possuem envergadura para abarcar todas as coisas. Possivelmente outras idéias simples podem ser apreendidas por criaturas em outras partes do universo, auxiliadas por mais sentidos e faculdades, ou mais perfeitas das que temos, ou diferentes das nossas: isto não nos cabe determinar. Mas dizer ou pensar que não há tal coisa, porque não as concebemos, não consiste em argumento mais válido que se um cego afirmasse que não há tais coisas como a visão e as cores, porque não possui em absoluto a idéia de tais coisas, nem poderia por nenhum meio formar para si mesmo quaisquer noções decorrentes da visão. E podemos estar convencidos que as idéias que alcançamos por nossas faculdades são bem desproporcionais às próprias coisas, quando uma substância positiva, clara e distinta, que constitui o fundamento de todo o resto, nos é ocultada. Mas a falta de idéias deste tipo, sendo tanto parte como causa de nossa ignorância, não pode ser descrita. Penso que apenas isto posso afirmar confiantemente: os mundos intelectual e sensível são, neste ponto, perfeitamente iguais; a parte que vemos acerca de qualquer um deles não é proporcional ao que não vemos; e, seja o que for que possamos alcançar mediante nossos olhos ou nossos pensamentos, qualquer um deles é apenas um ponto, não tendo quase comparação com o resto.

24. **Por causa de seu afastamento.** Segundo, outra importante causa de ignorância decorre da falta de idéias de que somos capazes. A falta de idéias a que me refiro nos leva a ignorar coisas que concebemos capazes de serem por nós conhecidas. A grandeza, a figura e o movimento são coisas das quais temos idéias. Embora não nos encontremos isentos de idéias dessas qualidades primárias dos corpos em geral, se desconhecermos o que é a grandeza particular, figura e movimento da maior parte dos corpos do universo, ignoraremos vários poderes, eficácias e modos de operação, mediante efeitos que diariamente vemos produzidos. Estes encontram-se ocultos de nós, em certas coisas, por serem muito distantes e em outras por serem muito minúsculas. Quando considerarmos a vasta

distância das partes do mundo conhecidas e visíveis, e as razões que temos para pensar que o que está ao alcance de nossa compreensão é apenas uma pequena parte do imenso universo, descobriremos então um enorme abismo de ignorância. Se limitarmos nossa contemplação, e confinarmos nossos pensamentos a este pequeno cantão, quero dizer, ao sistema de nosso sol e às volumosas massas da matéria que visivelmente se movem ao nosso redor, é porque deve, provavelmente, haver vários tipos de vegetais, animais e seres corporais intelectuais (infinitamente diversos destes de nosso pequeno espaço da terra), situados em outros planetas, cujo conhecimento, mesmo de suas figuras externas e de suas partes, não podemos em absoluto apreender, enquanto estivermos confinados a esta terra. Há, por acaso, meios naturais, tanto através da sensação como da reflexão, para transmitir estas determinadas idéias às nossas mentes? Não, pois eles se encontram fora do alcance destas entradas de todo o nosso conhecimento. Não podemos saber os tipos de coisas e habitantes contidos nestas mansões, como ainda não podemos ter deles idéias claras e distintas, mas apenas conjeturar.

25. **Por causa de sua pequenez.** Se uma grande, ou antes, a maior parte de vários tipos de corpos do universo não é observada por nós devido ao seu afastamento, há outras que igualmente se ocultam de nós por sua pequenez. Estes corpúsculos insensíveis são as partes ativas da matéria e os grandes instrumentos da natureza, dos quais não dependem apenas todas as suas qualidades secundárias, mas também a maioria de suas operações naturais; faltando-nos, pois, determinadas idéias distintas de suas qualidades primárias, permanecemos numa incurável ignorância acerca do que sobre elas desejamos conhecer. Não duvido que, se descobríssemos a figura, o tamanho, a textura do movimento das mínimas partes constituintes de quaisquer dois corpos, conheceríamos sem esforço várias de suas recíprocas operações, do mesmo modo que conhecemos as propriedades do quadrado ou do triângulo. Entretanto, enquanto estivermos destituídos de sentidos suficientemente agudos para descobrir as minúsculas partículas dos corpos e para nos fornecer idéias de suas disposições mecânicas, devemos nos contentar com nossa ignorância a respeito de suas propriedades e meios de operação. Nem podemos nos assegurar a respeito delas além do que os escassos esforços que fazemos são aptos para alcançar. Mas, se serão bem sucedidos em outro tempo, não podemos ter certeza. Isto afasta nosso seguro conhecimento das verdades universais dos corpos naturais; e nossa razão nos transporta bem pouco além deste fato particular.

26. **Por isso, não há ciência dos corpos.** E, portanto, estou preparado para duvidar que por mais que a diligência humana avance, a filosofia útil e experimental a respeito das coisas *físicas, científicas* continuará fora de nosso alcance, porque nos faltam idéias adequadas e perfeitas dos próprios corpos que se encontram mais próximos de nós, e *mais sujeitos* ao nosso comando. Os que ordenamos em classes sob nomes, e acerca dos quais nos julgamos mais bem familiarizados, são apreendidos por nós com apenas idéias bem imperfeitas e incompletas. Podemos, talvez, ter idéias distintas de vários tipos de corpos que dependem do exame de nossos sentidos; suspeito, porém, que de nenhum deles teremos idéias adequadas. Embora a primeira destas nos sirva para o uso ordinário e para o discurso, no entanto, enquanto nos faltar a última, não seremos os capazes de conhecimento científico, nem jamais seremos capazes de descobrir verdades gerais, instrutivas e inquestionáveis, acerca deles. *Certeza* e *demonstração* são coisas que não devemos, nestes assuntos, almejar. Pela cor, figura, gosto, odor e outras qualidades sensíveis, temos idéias tão claras e distintas do sábio e da cicuta quanto temos de um círculo

e de um triângulo. Não tendo, porém, idéias destas qualidades primárias particulares e destas mínimas partes, nem destas plantas e destes outros corpos aos quais os aplicamos, não podemos dizer que efeitos produzirão; nem quando vemos estes efeitos podemos conjeturar, ainda menos conhecer sua maneira de produção.

27. **Muito menos o espírito.** Se acrescentarmos a isto o infinito número de espíritos que podem existir, e que, provavelmente, estão bem mais remotos de nosso entendimento, a respeito dos quais não temos conhecimento, nem poderemos formar por nós mesmos quaisquer idéias distintas de suas várias classes e tipos; verificaremos que esta causa de nossa ignorância oculta de nós, numa obscuridade impenetrável, quase todo o mundo intelectual, que é, certamente, maior e mais belo que o mundo material. Que há mentes e seres pensantes em outros homens do mesmo modo que em si mesmo, que todo homem tem uma razão, em virtude de suas palavras e ações, tudo isto é claro; e o conhecimento de sua própria mente não pode bastar para um homem que considera ser ignorante admitir que há um Deus. Mas que há graus dos seres espirituais entre nós e Deus, quem poderá, através de sua própria pesquisa e habilidade, chegar a saber? Ainda menos, possuímos idéias distintas de suas diferentes naturezas, condições, situações, poderes e várias constituições por meio dos quais concordam ou diferem entre si e de nós. E, portanto, no que diz respeito às suas diferentes espécies e propriedades, nos encontramos em absoluta ignorância.

28. **Segundo, falta de uma descobrível conexão entre as idéias que possuímos.** Segundo, outra causa de ignorância, de não menos importância, consiste numa falta de uma descobrível conexão entre as idéias que possuímos. Seja o que for que nos falta, tornamo-nos terminantemente incapazes de conhecimento universal e certo. São, no primeiro caso, deixados apenas à mercê da observação e do experimento, o qual, por mais estreito e limitado que seja, por mais longe que esteja do conhecimento geral, não necessitamos ser lembrados. Darei alguns poucos exemplos desta causa de nossa ignorância e passarei adiante. É evidente que a grandeza, a figura e o movimento de vários corpos ao nosso redor produzem em nós várias sensações, como as de cores, sons, gostos, odores, prazer, sofrimento, e assim por diante. Estas impressões mecânicas dos corpos não têm em absoluto afinidade com as idéias que produzem em nós (não há conexão concebível entre qualquer impulso de certo tipo de corpo e alguma percepção de cor ou cheiro que descobrimos em nossas mentes). Não podemos ter conhecimento distinto de tais operações além de nossa experiência; e não podemos raciocinar de outro modo sobre elas a não ser como efeitos produzidos por indicação de um infinitamente sábio Agente, que perfeitamente ultrapassa nossas compreensões. Como as idéias das qualidades secundárias sensíveis que temos em nossas mentes não podem ser deduzidas de causas corporais, nem qualquer correspondência ou conexão pode ser desvendada entre elas e as qualidades primárias que (a experiência nos mostra) as produzem em nós; deste modo, por outro lado, a operação de nossas mentes sobre nossos corpos afigura-se como inconcebível. Como certo pensamento que deve produzir um movimento no corpo se acha tão remoto da natureza de nossas idéias, igualmente considera-se que qualquer corpo pode produzir certo pensamento em nossa mente. Assim sendo, se a experiência não nos convence, a consideração das próprias coisas jamais seria capaz de, ao menos, revelá-las a nós. Estas, e outras semelhantes, embora tenham uma conexão constante e regular no curso ordinário das coisas — não obstante, não sendo conexão descobrível nas próprias idéias, parecendo não ter dependência necessária entre si —, podemos atribuir sua conexão a

nada mais que a determinação arbitrária de todo sábio Agente que as fez ser, e a operar como o fazem, de modo totalmente acima da concepção de nosso fraco entendimento.

29. Exemplos. Em algumas de nossas idéias há certas relações, hábitos e conexões tão visivelmente incluídos na natureza das próprias idéias que não podemos concebê-los separáveis delas por não importa que poder. E nestas apenas fomos capazes de conhecimento certo e universal. Deste modo, a idéia de um triângulo reto leva necessariamente consigo a igualdade de seus ângulos com dois retos. Nem podemos conceber esta relação, esta conexão dessas duas idéias, como possivelmente mutável, ou dependendo de qualquer poder arbitrário, de cuja escolha isto foi feito, ou pode fazê-lo de outro modo. Mas a coerência e continuidade das outras partes da matéria, a produção pela sensação em nós de cores e sons, etc., por impulso e movimento, sendo tais as regras originais e comunicação de movimento, segue-se que não podemos descobrir nenhuma conexão natural em nenhuma das idéias que temos, mas somente podemos assinalá-las ao poder arbitrário e bel-prazer do Sábio Arquiteto. Não necessito, penso, mencionar aqui a ressurreição do morto, a futura situação deste globo terrestre, e outras coisas semelhantes, que reconhecidamente dependem totalmente da determinação de um agente livre. Quanto às coisas que (até onde nossa observação alcança) descobrimos constantemente proceder regularmente, podemos concluir que agem pela lei que as estabeleceu; mas por uma lei que não conhecemos, por meio da qual, embora as causas trabalhem firmemente, e os efeitos constantemente derivem delas, suas conexões e dependências não sendo descobríveis em nossas idéias, podemos ter delas apenas um conhecimento experimental. Mas como, para uma *ciência perfeita* dos corpos naturais (sem mencionar seres espirituais), estamos, penso, bem longe de ser capazes de uma tal coisa, concluo que é trabalho perdido investigá-la.

30. Terceiro, falta de traçar nossas idéias. Terceiro, onde temos idéias adequadas, e onde há uma conexão certa e descobrível entre elas, ainda assim somos freqüentemente ignorantes, pela falta de traçar estas idéias que temos ou podemos ter e de descobrir estas idéias intermediárias, que podem nos mostrar em que consiste o acordo ou desacordo que têm entre si. E, assim, muitos ignoram as verdades matemáticas, não devido a qualquer imperfeição de suas faculdades, ou incerteza das próprias coisas, mas por falta de aplicação em investigar, examinar e, pelos meios devidos, comparar estas idéias. O que tem mais contribuído para ocultar o devido traço de nossas idéias, e descobrir suas relações, o acordo ou desacordo de umas com as outras, tem sido, suponho, o mau emprego das palavras. Mas, tendo falado suficientemente das palavras, e o mau ou descuidado emprego que comumente é feito delas, não direi mais nada sobre isto.

31. Extensão com respeito à sua universalidade. Até aqui temos examinado a extensão de nosso conhecimento com respeito a vários tipos de seres que existem. Há outro aspecto que diz respeito à *universalidade,* que também merece ser considerado; e com relação a isto nosso conhecimento acompanha a natureza de nossas idéias. Se as idéias são abstratas, cujo acordo ou desacordo percebemos, nosso conhecimento é universal. Pois o que é conhecido de tais idéias gerais será verdadeiro para cada coisa particular em que esta essência, isto é, esta idéia abstrata pode ser encontrada; e o que é uma vez conhecido de tais idéias será perpetuamente e para sempre verdadeiro. De sorte que todo conhecimento geral que podemos procurar e descobrir se encontra apenas em nossas próprias mentes, sendo apenas o exame de nossas próprias idéias que nos fornece isto. As

verdades pertencentes à essência das coisas (isto é, às idéias abstratas) são eternas, sendo encontradas apenas pela contemplação dessas essências, do mesmo modo que a existência das coisas deve ser conhecida apenas pela experiência. Mas, tendo mais a falar acerca disso nos capítulos onde abordarei o conhecimento real e geral, isto é suficiente com respeito à universalidade de nosso conhecimento em geral.

CAPÍTULO IV

A realidade do conhecimento

1. Objeção: o conhecimento colocado em idéias deve ser todo uma pura visão. Não duvido que meu leitor, neste momento, deve estar apto para pensar que eu tenho estado todo este tempo construindo apenas um castelo no ar, e estar pronto para dizer: "Qual é o propósito de tudo isto? O conhecimento, você afirma, é apenas a percepção de acordo ou desacordo de nossas idéias: mas quem sabe o que estas idéias podem ser? Se isto for verdadeiro, as visões de um entusiasta e os raciocínios de um homem sóbrio deverão ser igualmente evidentes. Não consiste em verificar o que são as coisas, de sorte que um homem observa apenas o acordo de suas próprias imaginações e se expressa em conformidade com isso, sendo, pois, tudo verdadeiro, tudo certeza. Tais castelos no ar serão fortalezas da verdade como as demonstrações de Euclides. Uma harpa não constitui um centauro: revelamos, por este meio, um conhecimento tão certo e tão verdadeiro como o que afirma que o quadrado não é um círculo.

"Mas para que serve todo este conhecimento refinado das próprias imaginações dos homens que pesquisam a realidade das coisas? Não importa o que são as fantasias dos homens, trata-se apenas do conhecimento das coisas a ser capturado; unicamente este valoriza nossos raciocínios e mostra o predomínio do conhecimento de um homem sobre o outro, dizendo respeito às coisas como realmente são, e não de sonhos e fantasias".

2. Resposta: não exatamente, onde as idéias concordam com as coisas. A isto respondo: se nosso conhecimento de nossas idéias termina nelas, e não vai além disso, onde há algo mais para ser designado, nossos mais sérios pensamentos serão de pouco mais uso que os devaneios de um cérebro louco; e as verdades construídas deste modo não pesam mais que os discursos de um homem que vê coisas claramente num sonho e com grande segurança as expressa. Mas espero, antes de terminar, tornar evidente que este meio de certeza, mediante o conhecimento de nossas idéias, vai um pouco além da pura imaginação; e acredito que será mostrado que toda a certeza das verdades gerais pertencentes a um homem não se encontra em nada mais.

3. É evidente que a mente não sabe as coisas imediatamente, mas apenas pela intervenção das idéias que tem delas. Nosso conhecimento, portanto, revela-se real apenas enquanto houver conformidade entre as nossas idéias e a realidade das coisas. Mas qual será o critério? Como a mente saberá, quando nada percebe a não ser suas próprias idéias, que elas concordam com as próprias coisas? Embora isto não pareça desprovido de dificuldade, penso que há dois tipos de idéias que podemos estar seguros de que concordam com as coisas.

4. Como, primeiro, todas as idéias simples são conformes às coisas. Primeiro, do primeiro tipo são as idéias simples. Já que a mente, como foi mostrado, não pode de modo algum formar por si mesma, elas devem necessariamente ser o produto de coisas

operando sobre a mente, de modo natural, e produzindo assim essas percepções que pela sabedoria e vontade do Criador estão ordenadas e adaptadas. Disto decorre que as idéias simples não são ficções de nossa fantasia, mas produções regulares e naturais das coisas exteriores, realmente operando sobre nós e introduzindo com elas toda a conformidade que é designada, ou que nossa condição exige. Assim, elas representam coisas sob estas aparências para as quais são adequadas para produzir em nós, por meio de que somos hábeis para distinguir os tipos de substâncias particulares, para discernir os estados em que estão, e assim apreendê-las às nossas necessidades e aplicá-las aos nossos usos. Deste modo, a idéia de brancura, ou amargura, como se encontra na mente, corresponde exatamente a este poder pertencente a qualquer corpo para produzi-lo lá, como as coisas que nos são exteriores. A conformidade entre nossas idéias simples e a existência de coisas é suficiente para o conhecimento real.

5. **Segundo, todas as idéias complexas exceto as de substâncias são seus próprios arquétipos.** Segundo, todas as nossas idéias complexas, *exceto aquelas de substâncias,* sendo arquétipos feitos pelas nossas mentes, não designadas para serem cópias de algo, nem referidas à existência de qualquer coisa, como para os seus originais, não podem ter qualquer conformidade necessária com o conhecimento real. Pois o que não é destinado para representar qualquer coisa, a não ser a si mesma, jamais pode ser capaz de representação errônea, nem nos desvia da verdadeira apreensão de algo, por sua aversão a isso; tais, excetuando as das substâncias, são todas as nossas idéias complexas. De sorte que não podemos apenas estar infalivelmente certos de que todo o conhecimento que alcançamos acerca dessas idéias é real, ou seja, que apreende as próprias coisas. Porque em todos os nossos pensamentos, raciocínios e discursos deste tipo visamos a coisas que não transbordam sua conformidade com as nossas idéias. Por conseguinte, nestas não podemos privar de uma realidade certa e indubitável.

6. **Deste modo, a realidade do conhecimento matemático.** Não duvido que será facilmente admitido que o nosso conhecimento das verdades matemáticas não é apenas evidente, mas sim conhecimento real, e não uma simples visão vazia de vãs e insignificantes quimeras do cérebro; não obstante, se bem considerarmos, verificaremos que isto deriva apenas de nossas próprias idéias. O matemático considera a verdade e propriedades pertencentes ao retângulo ou ao círculo apenas como estão na idéia em sua própria mente. Pois é possível que jamais tenha descoberto qualquer uma delas existindo matematicamente, isto é, exatamente verdadeira, em sua vida. Mas ainda o conhecimento que ele tem de quaisquer verdades ou propriedades pertencentes a um círculo, ou a outra figura matemática qualquer, é, contudo, verdadeiro e evidente, mesmo as coisas reais existindo. Porque as coisas reais não se encontram mais relacionadas, nem destinadas para serem pensadas por quaisquer destas proposições, do que as coisas que realmente concordam com estes arquétipos em sua mente. É verdadeiro para a *idéia* de triângulo que seus três ângulos sejam iguais a dois retos? Isto é verdadeiro também com respeito a um triângulo, seja onde for que *realmente exista.* Por mais que outra figura exista, não é exatamente correspondente à idéia de um triângulo em sua mente, não estando em absoluto relacionada com esta proposição. E, portanto, está seguro que todo o seu conhecimento referente a tais idéias importa em conhecimento real.

7. **E do moral.** E daqui decorre que o conhecimento moral é tão capaz de certeza real como o matemático. Com efeito, a certeza é apenas a percepção de acordo ou desacordo de nossas idéias, e a demonstração nada mais que a percepção de tal acordo, pela intervenção de outras idéias ou meios. Por conseguinte, nossas idéias morais, como as matemáticas, sendo elas mesmas arquétipos, e idéias tão adequadas e completas, todo o acordo ou desacordo que descobrirmos nelas produzirá conhecimento real, do mesmo modo que nas figuras matemáticas.

8. A existência não é requerida para tornar isto real. Espero que não seja surpreendente que coloque a certeza de nosso conhecimento na consideração de nossas idéias, com tão pouco cuidado com respeito (como isto pode parecer) à existência real das coisas. Todos os discursos dos matemáticos com respeito à quadratura do círculo, seções cônicas, ou qualquer outra parte das matemáticas, não dizem respeito a quaisquer dessas figuras; mas suas demonstrações, que dependem de suas idéias, são as mesmas, quer haja qualquer quadrado ou círculo existindo ou não no mundo. Do mesmo modo, a verdade e certeza dos discursos morais desligam-se das vidas dos homens, e da existência dessas virtudes do mundo sobre os quais elas tratam; nem são os "Tully's Offices" menos verdadeiros, porque não há ninguém no mundo que pratique exatamente suas regras, e corresponda ao modelo do homem virtuoso por ele preceituado, pois não existem em nenhum lugar quando ele escreveu, a não ser como idéia. Se se considera verdadeiro como especulação, isto é, em idéia, que o assassino merece morte, será também verdadeiro na realidade quando qualquer ação que existe se conforma a esta idéia de assassino.

9. Nem será menos verdadeiro ou evidente, porque as idéias morais são por nós formadas e denominadas. Mas será neste ponto afirmado que, se o conhecimento moral for situado na contemplação de suas próprias idéias morais, e estas, como outros modos, sendo formuladas por nós, que estranhas noções haverá de justiça e moderação? Que confusão de virtudes e vícios, se cada um fizer das idéias o que for de seu agrado? Não há confusão ou desordem nas próprias coisas, e nem no raciocínio sobre elas; nem mais do que (em matemáticas) haveria distúrbio na demonstração, ou modificação nas propriedades das figuras, e em suas recíprocas relações, se um homem modificasse os nomes das figuras e denominasse estas por um nome que os matemáticos ordinariamente denominam por outro. Ocorre o mesmo no conhecimento moral: suponha que um homem tenha a idéia de tirar de outrem sem seu consentimento o que sua honesta diligência lhe propiciou, e denomine a isto *justiça,* se lhe agradar. Quem adotar este nome sem a idéia que lhe pertence estará equivocado, por acrescentar outra idéia dele derivada a este nome, retirando, porém, a idéia deste nome, ou assumindo que ela se encontra na mente de quem fala, implica que a mesma coisa estará de acordo com o que se denomina *injustiça.* Ademais, dar nome errado para qualquer uma dessas idéias, contrário ao significado usual das palavras desta linguagem, oculta que podemos ter conhecimento evidente e demonstrativo de seus vários acordos ou desacordos, se nos portarmos cuidadosamente, como nas matemáticas, com as mesmas idéias exatas, e traçá-las em suas várias e recíprocas relações, sem nos desviarmos devido aos seus nomes. Se apenas separarmos a idéia considerada do sinal que a significa, nosso conhecimento participará igualmente da descoberta da verdade real e da certeza, seja qual for o som que emitirmos.

11. As idéias de substâncias têm seus arquétipos externos. Terceiro, há outro tipo de idéias complexas que, sendo referidas a arquétipos externos, podem diferir deles, e assim nosso conhecimento acerca deles pode estar próximo de ser real. Tais são nossas *idéias de substâncias* que, consistindo numa coleção de idéias simples, supostamente tiradas dos trabalhos da natureza, podem ainda variar delas por ter mais ou diferentes idéias unidas a elas do que se encontram nas próprias coisas. Por isso, sucede que elas podem, e freqüentemente o fazem, não se conformar exatamente às próprias coisas.

12. Enquanto concordam com elas, nosso conhecimento a respeito delas é real. A razão disto baseia-se no desconhecimento da constituição real desta substância da qual nossas idéias simples dependem, constituindo realmente a causa da rigorosa união de algumas delas entre si e da exclusão de outras, havendo pouquíssimas nas quais podemos nos assegurar que são ou não inconsistentes em natureza, além do que a experiência e a observação sensíveis alcançam. Nisto, portanto, funda-se a realidade de nosso conheci-

mento a respeito das substâncias: todas as nossas idéias complexas delas devem ser semelhantes, e somente delas, como são formadas das simples, como se descobriu que coexistem na natureza. E nossas idéias, sendo assim verdadeiras, embora não talvez cópias muito exatas, são, não obstante, os objetos reais do conhecimento na medida em que temos algum. Estas (como já foi mostrado) não alcançam muito longe, mas, na medida em que o conseguirem, continuarão ainda a ser conhecimento real.

13. **Em nossas investigações acerca das substâncias, devemos considerar idéias, e não limitar nossos pensamentos aos nomes, ou supostas espécies estabelecidas pelos nomes.** Se considerarmos isto corretamente, e não limitarmos nossos pensamentos e idéias abstratas aos nomes — como se lá os houvesse ou não pudesse haver outro *tipo* de coisas que os nomes conhecidos já o determinaram, e se isto fosse estabelecido —, então pensaremos as coisas com mais liberdade e menos confusão do que talvez fazemos. Seria talvez julgado com um arrojado paradoxo, se não uma muito perigosa falsidade, se eu dissesse que algumas criaturas deformadas, que viveram quarenta anos juntas, sem nenhuma manifestação ou razão, são algo entre o homem e uma besta. Semelhante preconceito não está fundado em nada mais exceto numa falsa suposição: a de que estes dois nomes, "homem" e "besta", significam espécies diferentes estabelecidas por essências reais e que não pode haver nenhuma outra espécie entre elas. Considerando que, se nós nos abstrairmos destes nomes, e da suposição destas específicas essências formadas pela natureza, em que todas as coisas com as mesmas denominações participam exatamente e igualmente; e se nós não imaginarmos que lá havia um número certo destas essências, em que todas as coisas, como a partir de modelos, fossem lançadas e formadas; descobriremos que a idéia da forma, movimento e vida de um homem destituído de razão é uma idéia tão distinta, e forma um tipo tão distinto do homem e da besta, como a idéia da forma de um burro com razão seria diferente tanto desta do homem como da besta, e seria uma espécie de animal intermediário, ou distinto de ambos.

14. **Resposta à objeção contra a criatura deformada: se é algo entre um homem e uma besta.** Neste ponto, toda gente estará pronta para perguntar: se a criatura deformada deve ser suposta algo entre o homem e besta, pergunta-se: o que é? Eu respondo: criatura deformada, que é uma boa palavra para dar a entender algo diferente do "homem" ou "besta", como os nomes "homem" e "besta" têm significados diferentes um do outro. Deste modo, tudo bem considerado, resolveria este assunto, e mostraria meu significado, sem fazer qualquer reclamação.

15. **Palavras e espécies.** Eu tenho mencionado isto nesta altura porque penso que não podemos ser muito cautelosos com palavras e espécies, com as noções ordinárias com as quais estamos habituados, pois não se impõem a nós. De fato, estou tendente a pensar que lá reside um grande obstáculo ao nosso conhecimento claro e distinto, especialmente com referência às substâncias. Daí se originou uma grande parte das dificuldades acerca da verdade e certeza. Se nós nos acostumássemos a separar nossas contemplações e raciocínios das palavras, poderíamos remediar em grande medida essa inconveniência de nosso próprio pensamento. Apesar disso, continuaria a perturbar nossos discursos com outros, enquanto mantivermos a opinião que espécies e suas essências nada mais são que nossas idéias abstratas (tais como são), com nomes anexados a elas e constituindo seus sinais.

CAPÍTULO V

A verdade em geral

1. O que é a verdade. A verdade consiste numa investigação de várias épocas. Assim sendo, todos os homens pesquisam ou pretendem pesquisar; portanto, não apenas vale a pena nosso cuidadoso exame para averiguar em que consiste, e deste modo adquirir familiaridade com a sua natureza, como ainda observar de que modo a mente a distingue da falsidade.

2. Uma correta união ou separação de sinais, isto é, idéias ou palavras. Parece-me, pois, que a verdade, na importância própria da palavra, nada mais significa que a *união ou separação de sinais, e de que modo as coisas significadas por elas concordam ou discordam entre si.* A união ou separação de sinais significa aqui o que denominamos por outro nome: *proposição.* De sorte que a verdade propriamente pertence apenas às proposições, das quais há de dois tipos, a saber, mental e verbal, como há dois tipos de sinais comumente usados, isto é, idéias e palavras.

3. As quais formam as proposições mentais e verbais. A fim de formar uma noção clara da verdade, é necessário considerar a verdade do pensamento e a verdade das palavras distintamente uma da outra, embora seja muito difícil tratá-las separadamente. Porque é inevitável, com respeito às proposições mentais, usar palavras, e, deste modo, os exemplos fornecidos pelas proposições mentais deixam imediatamente de ser simplesmente mentais, e tornam-se verbais. Pois, uma proposição mental nada mais sendo que uma simples consideração das idéias como elas se encontram em nossas mentes, despidas de nomes, elas perdem sua natureza de proposições puramente mentais tão logo são enunciadas por palavras.

4. As proposições mentais são muito difíceis para serem tratadas. E o que faz com que seja ainda mais difícil tratar separadamente as proposições mentais das verbais decorre do fato de que a maioria dos homens, senão todos, em seus pensamentos e raciocínios consigo mesmos, faz uso de palavras em lugar de idéias, ao menos quando o assunto de sua meditação contém idéias complexas. Quando formamos quaisquer proposições com nossos próprios pensamentos acerca de *branco* ou *preto, doce* ou *amargo,* um *triângulo* ou um *círculo,* podemos e freqüentemente formamos em nossas mentes as próprias idéias sem refletir sobre os nomes. Mas, quando consideramos ou formamos proposições a respeito das idéias mais complexas, como de um *homem, vitrilo, fortitude, glória,* substituímos usualmente a idéia pelo nome; porque as idéias que estes nomes significam, sendo em grande parte imperfeitas, confusas e indeterminadas, refletimos acerca dos próprios nomes, porque são mais claros, certos e distintos, e mais prontos

para ocorrer em nossos pensamentos do que as idéias puras; e, deste modo, usamos essas palavras no lugar das próprias idéias, mesmo quando queremos meditar e raciocinar interiormente e formar tacitamente proposições mentais. Nas substâncias, como já foi assinalado, isto é ocasionado pelas imperfeições das idéias, pois fazemos o nome significar a essência real, da qual não temos qualquer idéia. Nos modos, isto é ocasionado pelo grande número de idéias simples que são incluídas para formá-los. Uma vez que muitos deles são compostos, o nome ocorre muito mais facilmente que as próprias idéias complexas, e é terminantemente impossível de ser formado pelos que, embora tenham prontas em suas memórias a maioria das palavras comuns de sua linguagem, talvez nunca se preocupem, em toda a sua existência, em considerar quais idéias precisas a maioria delas significou.

5. **Proposições mentais e verbais contrastadas.** Mas, a fim de retornar à consideração da verdade, devemos, digo, observar dois tipos de proposições que somos capazes de formar:

Primeiro, *mental,* em que as idéias em nossos entendimentos se encontram desprovidas do uso de palavras, reunidas, ou separadas, pela mente que percebe ou julga a respeito de seu acordo ou desacordo.

Segundo, proposições *verbais,* que são palavras, os sinais de nossas idéias reunidas ou separadas em sentenças afirmativas ou negativas. Por tal meio de afirmar ou separar, estes sinais formados por sons são, como se fossem, reunidos ou separados entre si. De sorte que as proposições consistem em reunir ou separar sinais; e a verdade consiste em reunir ou separar estes sinais, de acordo com as coisas que eles significam para concordar ou discordar.

6. **Quando as proposições mentais contêm a verdade real, e quando a verbal.** A experiência de cada um bastará para ensinar que a mente, seja por perceber, seja por supor o acordo ou desacordo de quaisquer de suas idéias, tacitamente e por si mesma as organiza num tipo de proposição afirmativa ou negativa, que tenho procurado expressar pelos termos "reunir" e "separar". Mas esta ação da mente, tão familiar para todo homem que pensa ou raciocina, é mais fácil de ser concebida ao refletir acerca do que se passa em nós quando afirmamos ou negamos que ser explicada mediante palavras. Quando as idéias estão assim reunidas, ou separadas na mente, como elas ou as coisas que significam concordam ou não, a isto posso denominar *verdade mental.* Mas *verdade de palavras* é algo mais, pois consiste em afirmar ou negar as palavras mutuamente, como as idéias que significam concordam ou discordam; e isto de novo é duplo: quer puramente verbal ou frívolo, a respeito de que falarei (capítulo VIII); quer real ou instrutiva, que constitui o objeto deste conhecimento real acerca do qual já falamos.

7. **Objeção contra a verdade verbal, a saber, que deste modo pode ser toda quimérica.** A esta altura novamente será adequado ocorrer a mesma dúvida acerca da verdade, como sucedeu com o conhecimento; e será objetado que, se a verdade nada mais é que a reunião ou separação de palavras em proposições, como as idéias que significam concordam ou discordam nas mentes dos homens, o conhecimento da verdade não é uma coisa tão válida como se supõe, nem merece o esforço e o tempo que os homens empregam em sua busca, desde que, segundo isto, não se vai além da conformidade das palavras às quimeras dos cérebros dos homens. Quem não sabe que estranhas noções enchem muitas cabeças humanas, e de que idéias estranhas todos os cérebros dos homens são

capazes? Mas, se terminarmos neste ponto, não saberemos a verdade de nenhuma coisa com base nesta regra, apenas o mundo visionário de nossas próprias imaginações; nem teremos outra verdade exceto as que dizem respeito a harpas e centauros, como homens e cavalos.

8. Respondo que a verdade real é acerca das idéias concordantes com as coisas. Talvez não seja impróprio considerar novamente que, embora nossas palavras nada signifiquem exceto nossas idéias, não obstante, sendo estas designadas por aquelas para significar coisas, a verdade contida naquelas, quando formuladas em proposições, será apenas verbal, caso transmitam à mente idéias que não estiverem de acordo com a realidade das coisas. E, portanto, tanto a verdade como o conhecimento podem surgir com a distinção entre verbal e real. Pois a *verdade verbal* é aquela em que os termos são reunidos segundo o acordo ou desacordo das idéias que significam, sem tomar em consideração se nossas idéias são tais como temos realmente, ou são capazes de ter uma existência na natureza. Mas elas podem conter a *verdade real,* quando estes sinais estão unidos segundo o acordo de nossas idéias, e nossas idéias serão tais que serão capazes de ter uma existência na natureza, ao passo que em substâncias não podemos saber se realmente existiram.

9. A falsidade consiste na união de nomes de modo diverso do acordo dessas idéias. A verdade é o estabelecimento, por palavras, do acordo ou desacordo das idéias segundo o que é. Falsidade é o estabelecimento, por palavras, do acordo ou desacordo de idéias de modo diverso do que é. E, na medida em que estas idéias, assim assinaladas por sons, concordam com seus arquétipos, consiste isto apenas na verdade real. O conhecimento desta verdade consiste em saber que idéias as palavras significam, e a percepção do acordo ou desacordo destas idéias, conforme é marcado por estas palavras.

10. Proposições gerais para serem tratadas mais pormenorizadamente. Mas, porque as palavras são encaradas como os grandes condutores da verdade e conhecimento, sendo estas que transmitem e recebem a verdade, e, geralmente, raciocinam acerca disto, mediante as palavras e proposições que utilizamos, investigarei mais pormenorizadamente em que consiste a certeza das verdades reais contidas nestas proposições, e onde esta é encontrada; e tentarei mostrar em que tipo de proposições universais somos capazes de estar certos de sua verdade real ou falsidade.

Começarei com as proposições gerais, por serem as mais empregadas em nossos pensamentos e mais exercitadas por nossa contemplação. As verdades gerais são encaradas pela mente como as que mais ampliam nosso conhecimento; e, por sua compreensão, nos satisfazem imediatamente em vários particulares, aumentam nossa visão e encurtam nosso caminho para o conhecimento.

CAPÍTULO VI

Proposições universais: sua verdade e certeza

2. **Dificilmente as verdades gerais são entendidas, exceto nas proposições verbais.** Sendo todo conhecimento que possuímos apenas de particulares ou verdades gerais, é evidente que, seja o que for que pode ser feito no primeiro, o último, que com razão é o mais procurado, jamais pode ser bem conhecido, e é raramente apreendido, mas sim concebido e expresso por palavras. Não está, portanto, fora de nosso caminho, no exame de nosso conhecimento, pesquisar acerca da verdade e certeza das proposições universais.

3. **A certeza é dupla: da verdade e do conhecimento.** Mas, já que não podemos nos iludir neste caso acerca do perigo que existe em toda parte, que dizer pela incerteza dos termos, torna-se apropriado observar que a certeza é dupla: *certeza da verdade* e *certeza do conhecimento*. Certeza da verdade aparece quando as palavras reunidas em proposições expressam precisamente o acordo ou desacordo das idéias que significam, como realmente é. Certeza do conhecimento consiste em perceber o acordo ou desacordo das idéias, como expressas em qualquer proposição. A isto habitualmente denominamos conhecer, ou estar certo da verdade de qualquer proposição.

4. **Nenhuma proposição pode ser conhecida para ser verdadeira, em que a essência de cada espécie mencionada não é conhecida.** A esta altura, porque não podemos estar certos da verdade de qualquer proposição geral, a menos que saibamos os limites precisos e a extensão das espécies que seus termos significam, é necessário que conheçamos a essência de cada espécie, porque é isto que a constitui e a limita. Deste modo, em todas as idéias simples e modos, não é difícil fazê-lo. Uma vez que a essência real e a nominal são idênticas, ou, o que é a mesma coisa, a idéia abstrata que o termo geral significa é a única essência e limite do que é ou pode ser suposto desta espécie, não pode haver dúvida até onde esta espécie alcança, ou que coisas estão compreendidas sob cada termo. Evidentemente todos estes têm uma exata conformidade com a idéia que isto significa, e nenhuma outra. Mas, nas substâncias, em que supomos que a essência real, distinta da nominal, constitui, determina e limita esta espécie, a extensão da palavra geral é bem incerta. Desconhecendo esta essência real, não podemos saber o que é ou o que não é esta espécie, e, conseqüentemente, o que pode ou não pode ser afirmado com certeza acerca disto. Pois "homem" e "ouro", compreendidos com este sentido, e usados por espécies das coisas constituídas pelas essências reais, diferem da idéia complexa da mente de quem fala. Não sabemos o que significam. A extensão destas espécies, com tais fronteiras, é tão desconhecida e indeterminada, que é impossível com qualquer certeza afirmar que todos os homens são racionais, ou que todo ouro é amarelo. Mas, onde a essência nominal é mantida como a fronteira de cada espécie, os homens não aplicam

qualquer termo geral além deste: que as coisas particulares, em que a idéia complexa que isto significa deve ser descoberta, não se encontram em tal situação em perigo de confundir os limites de cada espécie, nem podem estar em dúvida, por causa disso, sobre qualquer proposição, se é ou não verdadeira.

5. Isto mais particularmente diz respeito às substâncias. Os nomes das substâncias, já que formados para significar as espécies supostamente constituídas pelas essências reais que não conhecemos, não são capazes de transmitir certeza ao entendimento. Acerca das verdades das proposições gerais formadas por tais termos, não podemos estar seguros. A razão disto é simples: como podemos estar seguros que esta ou aquela qualidade está no ouro, quando não sabemos o que é ou não o ouro?

6. A verdade de poucas proposições universais que dizem respeito às substâncias é para ser conhecida. Por outro lado, os nomes das substâncias, quando usados como devem, embora comportem um significado claro e determinado, não nos auxiliarão para formar muitas proposições universais desta verdade que podemos estar certos. Não porque no uso delas estamos incertos acerca das coisas significadas por elas, mas porque as idéias complexas que significam são tais combinações de idéias simples que não transmitem qualquer conexão descobrível ou rejeição, excetuando um pequeno número de outras idéias.

7. Por que a coexistência de idéias em poucos casos pode ser conhecida. As idéias complexas enunciadas pelos nossos nomes das espécies de substâncias são coleções de tais qualidades, como se observou coexistirem num *substratum* desconhecido, que as denominamos substâncias. Mas que outras qualidades necessariamente coexistem com tais combinações não podemos certamente saber, a menos que possamos descobrir sua dependência natural. Em suas qualidades primárias, podemos avançar apenas muito pouco, e em todas as suas qualidades secundárias não podemos descobrir de modo algum qualquer conexão, pelas razões mencionadas no capítulo III.

8. Exemplo no ouro. "Todo ouro é firme" é uma proposição de cuja verdade não podemos estar certos, por mais universalmente que seja acreditada. Pois, se, de acordo com a inútil imaginação da Escola, qualquer um supõe que o termo "ouro" significa uma espécie de coisas estabelecida pela natureza, mediante uma essência real pertencente a ela, é evidente que não sabe quais substâncias particulares são desta espécie, e não pode deste modo afirmar com certeza, universalmente, algo acerca do ouro. Mas se faz com que o "ouro" signifique uma espécie determinada por sua essência nominal, tornando-a, também por exemplo, a idéia complexa de um corpo de uma certa cor amarela, maleável, fundível e mais pesada do que qualquer outra conhecida. No uso apropriado da palavra "ouro", não há dificuldade para saber o que é ou não o ouro. Ainda assim, nenhuma qualidade pode ser com certeza afirmada ou negada universalmente do ouro, mas sim o que tem uma conexão descobrível ou inconsistência com esta essência nominal. A firmeza, por exemplo, não tendo a conexão necessária para podermos descobrir com a cor, peso, ou qualquer outra idéia simples de nossa complexa, ou com toda a combinação junta, é impossível que devamos conhecer certamente a verdade desta proposição: todo ouro é firme.

10. Qualquer coexistência pode ser conhecida, na medida em que as proposições universais sejam certas. Mas isto avançará apenas um pouco. O mais, certamente, que unimos estas qualidades coexistentes numa idéia complexa, sob um nome, mais exato e

determinado tornamos o significado desta palavra; ainda assim, nunca a tornaremos por isso mais capaz de certeza universal, com respeito às outras qualidades que não estão contidas em nossa idéia complexa, desde que não percebemos sua conexão ou mútua dependência, sendo ignorantes tanto desta constituição real na qual todas estão fundadas, como também o modo pelo qual derivam disto. Ninguém, penso, pela cor existente em qualquer corpo, pode certamente saber qual o cheiro, gosto, som, ou as qualidades tangíveis que possui, nem que alterações é capaz de fazer ou receber de outros corpos. O mesmo pode ser dito deste som ou gosto, etc. Nossos nomes específicos das substâncias significando quaisquer coleções de tais idéias, não se deve admirar que possamos com elas formar bem poucas proposições gerais de indubitável certeza real. Mas, tanto quanto qualquer idéia complexa de qualquer tipo de substância contém em si qualquer idéia simples, cuja necessária coexistência com qualquer outra pode ser descoberta, a este ponto as proposições universais podem com certeza se referir à isso; por exemplo, alguém poderia descobrir uma conexão necessária entre maleabilidade e a cor ou peso do ouro, ou qualquer outra parte desta idéia complexa entendida por este nome, e poderia formar uma certa proposição universal acerca do ouro, neste sentido, e a verdade real desta proposição, que *todo ouro é maleável,* seria tão certa como esta, *que os três ângulos de todos os triângulos retos se igualam a dois retos.*

11. **As qualidades que formam nossas idéias complexas de substâncias dependem na maioria de causas externas, remotas e imperceptíveis.** Estamos acostumados a considerar as substâncias com as quais deparamos como uma coisa completa por si mesma, tendo todas as qualidades em si mesma, e independentes das outras coisas. Descuidamo-nos, na maioria das vezes, das operações destes fluidos invisíveis que aí estão compreendidos, e de cujos movimentos e operações depende a maioria destas qualidades que são observadas nelas, e são formadas por nós como as marcas inerentes de distinção pelas quais as conhecemos e denominamos. Retire-se o ar apenas um minuto da maioria das criaturas vivas e elas imediatamente perderão os sentidos, vida e movimento. Esta necessidade de respirar se introduziu em nosso conhecimento. Mas quantos outros corpos extrínsecos e possivelmente muito remotos derivam e dependem destas máquinas admiráveis, que não são vulgarmente observados, ou tanto quanto pensados, e quantos existem que o mais rigoroso exame jamais pode descobrir? Vemos e percebemos alguns destes movimentos e as operações mais flagrantes das coisas ao nosso redor. Mas, quando chega o momento em que toda esta curiosa máquina se encontra em movimento e reparação, tratada e modificada, isto está além de nossa observação e compreensão; e as partes visíveis e rodas, por assim dizer, desta estupenda estrutura do universo podem ter, pelo que saibamos, uma tal conexão e dependência em suas mútuas influências e operações que, talvez, as coisas nesta nossa mansão se mostrem com outra face, e cessem de ser o que são, se algumas das estrelas ou grandes corpos incompreensivelmente remotos de nós deixarem de ser ou de se moverem como devem. Isto é certo: as coisas, por mais absolutas e completas que pareçam em si mesmas, são apenas dependentes de outras partes da natureza, através das quais são por nós observadas. Suas qualidades observáveis, ações e poderes são devidos a algo externo a elas; e não há uma parte tão completa e perfeita que conhecemos da natureza, cujo ser não dependa, e suas qualidades, dos elementos circundantes; e não devemos limitar nossos pensamentos dentro da superfície de qualquer corpo, mas olhar bem mais distante, para compreender perfeitamente as qualidades que lhes pertencem.

13. O *julgamento* pode alcançar mais além, mas isto não é conhecimento. Não temos, pois, que nos admirar se a certeza pode ser encontrada em escassas proposições gerais referentes às substâncias; nosso conhecimento de suas qualidades e propriedades vai muito raramente além do que nossos sentidos alcançam e nos informam. Homens possivelmente inquisitivos e observadores podem, pelo vigor do julgamento, penetrar mais além, e, com base em probabilidades tiradas de cautelosa observação, e indícios bem reunidos, freqüentemente conjeturar corretamente o que a experiência ainda não revelou. Mas isto continua ainda a ser apenas conjetura; corresponde apenas à opinião, e não possui a certeza que é exigida pelo conhecimento.

14. O que é requerido para nosso conhecimento das substâncias. Antes que possamos ter um conhecimento tolerável deste tipo, devemos primeiro saber que mudanças as qualidades primárias de um corpo produzem regularmente nas qualidades primárias de outro, e como isto ocorre. Segundo, devemos saber que qualidades primárias de qualquer corpo produzem em nós certas sensações ou idéias. Isto corresponde, na verdade, a saber nada menos que os efeitos da matéria, sob suas diversas modificações de grandeza, figura, coesão de partes, movimento e repouso. Penso que com respeito a isto toda gente concordará que é terminantemente impossível ser conhecido por nós sem a revelação.

15. Enquanto nossas idéias de substâncias não contêm suas constituições reais, podemos formar tão-somente poucas proposições gerais certas sobre elas. É evidente que as idéias complexas abstratas das substâncias, para as quais seus nomes gerais enunciam, não compreendendo suas constituições reais, podem nos oferecer apenas escassa certeza universal, e, portanto, não podemos com certeza afirmar: todos os homens dormem por intervalos, ou nenhum homem pode ser alimentado por madeira ou pedras, ou todos os homens serão envenenados pela cicuta, porque estas idéias não têm conexão e nem rejeição com a nossa essência nominal de homem, esta idéia abstrata que este nome significa. Devemos, tanto neste como em casos semelhantes, recorrer ao julgamento em assuntos particulares, que pode ser gradativamente alcançado. Devemos nos contentar com a probabilidade em relação ao resto. Há animais que sem perigo comem cicuta, e outros que são alimentados por madeira e pedras; mas, na medida em que necessitamos das idéias destas constituições reais dos diferentes tipos de animais de que estas qualidades semelhantes e poderes dependem, não devemos ter esperança de alcançar certeza em proposições universais sobre elas.

16. Onde se encontra a certeza geral das proposições. A fim de concluir: as proposições gerais, seja qual for o tipo, são apenas capazes de certeza quando os termos usados nelas significam tais idéias, que o seu acordo ou desacordo, como é expresso, e pode ser *descoberto* por nós. E estamos, assim, seguros de sua verdade ou falsidade quando percebemos que as idéias que os termos significam concordam ou discordam, segundo são afirmadas ou negadas entre si. Disso podemos observar que a verdade geral jamais pode ser descoberta a não ser em nossas idéias. Sempre que tentamos descobri-la em qualquer outro lugar, em experimentos e observações que nos são exteriores, nosso conhecimento não vai além dos particulares. Decorre apenas da contemplação de nossas próprias idéias abstratas a habilidade para nos oferecer o conhecimento geral.

Capítulo VII

Máximas

1. **Elas são evidentes por si mesmas.** Há um tipo de proposições que, sob o nome de *máximas* e *axiomas,* tem passado por princípios da ciência; e porque elas são *evidentes por si mesmas,* tendo sido supostas inatas, sem que ninguém (que eu saiba) se tenha empenhado em mostrar a razão e fundamento de sua clareza e irrefutabilidade. Pode, portanto, valer a pena investigar acerca da razão de sua evidência e averiguar se isto é peculiar unicamente a elas; e também examinar até onde influenciam e governam nosso outro tipo de conhecimento.

2. **Em que consiste a evidência por si mesma.** O conhecimento, como foi mostrado, consiste na percepção do acordo ou desacordo das idéias. Pois bem, onde o acordo ou desacordo é percebido imediatamente por si mesmo, sem a intervenção ou auxílio de qualquer outro, lá nosso conhecimento é evidente por si mesmo. Isto se mostrará deste modo por qualquer um que apenas considere qualquer uma dessas proposições com a qual, sem nenhuma prova, aquiesce à primeira vista; pois em todas elas descobrirá que a razão de seu assentimento deriva do acordo ou desacordo que a mente, por compará-las imediatamente, encontra nessas idéias correspondendo à afirmação ou à negação da proposição.

3. **Evidência por si mesma não é peculiar aos axiomas recebidos.** Assim sendo, consideremos a seguir se esta evidência por si mesma é unicamente peculiar a estas proposições que geralmente se apresentam sob o nome de máximas e têm a dignidade que os axiomas lhes conferem. A esta altura, é claro que várias outras verdades, proibidas de serem axiomas, participam igualmente com elas desta evidência por si mesmas. Veremos isto se examinarmos estes vários tipos de acordo ou desacordo das idéias que acima mencionei, a saber, identidade, relação, coexistência e existência real. Descobriremos, então, não apenas estas poucas proposições que tiveram o crédito de máximas evidentes por si mesmas, mas muitas mais, até quase um número infinito, de outras proposições semelhantes.

4. **Primeiro, como, para a identidade e diversidade, todas as proposições são igualmente evidentes por si mesmas.** Pois, primeiro, a percepção imediata deste acordo ou desacordo da *identidade* estando fundada na mente, que tem idéias distintas, ela nos fornece tantas proposições evidentes por si mesmas quantas forem nossas idéias distintas. Cada um que possui qualquer tipo de conhecimento tem, como seu fundamento, várias e distintas idéias. Consiste no primeiro ato da mente (sem o que jamais ela pode ser capaz de qualquer conhecimento) conhecer cada uma de suas idéias por si mesmas e distingui-

la de outras. Cada um descobre em si mesmo que conhece quais idéias possui, que conhece também quando qualquer uma está em seu entendimento, é o que ela é; e que, estando mais tempo lá, sabe como distingui-las e não confundi-las umas com as outras; que, sendo sempre assim (sendo impossível apenas que deva perceber o que percebe), não pode jamais estar em dúvida, quando qualquer idéia se encontra em sua mente, a respeito de ela estar lá, e de existir; e que duas idéias distintas, quando estão em sua mente, estão lá, e não são uma e a mesma idéia. Deste modo, todas estas afirmações e negações são feitas sem nenhuma possibilidade de dúvida, incerteza ou hesitação, e devem necessariamente ser assentidas tão logo compreendidas, isto é, logo que tenham em nossas mentes idéias determinadas, cujos termos a proposição enuncia. Não se trata, portanto, apenas destas duas proposições: "tudo o que é, é", e "é impossível para a mesma coisa ser e não ser", cuja evidência por si mesma lhe pertence por qualquer direito peculiar. A percepção de ser, ou não ser, não mais pertence a estas idéias vagas, denotadas pelos termos "tudo que" e "coisa", que a quaisquer outras idéias. Estas duas máximas gerais compreendem, em resumo, não mais que isto: *o mesmo é o mesmo,* e *o mesmo não é diferente,* e são verdades conhecidas em casos mais particulares, do mesmo modo que nessas máximas gerais, e conhecidas também nos casos particulares, antes que essas máximas gerais jamais tenham sido pensadas. Extrai-se todo o seu vigor do discernimento da mente com respeito a estas idéias particulares. Assim sendo, com respeito à identidade, nosso conhecimento intuitivo alcança tanto quanto nossas idéias. E somos capazes de formar tantas proposições evidentes por si mesmas como temos nomes para idéias distintas. E faço um apelo para a mente de cada um, se esta proposição, "um círculo é um círculo", não é uma proposição tão evidente por si mesma como esta constituída de termos mais gerais, "tudo o que é, é"; e, ainda, se esta proposição, "azul não é vermelho", não é uma proposição acerca da qual a mente não pode duvidar, tão logo ela entende as palavras, do mesmo modo que neste axioma: "é impossível para a mesma coisa ser e não ser"? O mesmo ocorre com todas as coisas semelhantes.

5. **Segundo, na coexistência temos poucas proposições evidentes por si mesmas.** Segundo, como para a *coexistência,* ou a conexão necessária entre duas idéias que, no objeto em que uma delas é suposta, a outra deve necessariamente também se encontrar: para tal acordo ou desacordo, a mente tem percepção imediata apenas acerca de algumas delas. E, portanto, neste tipo temos tão-somente escasso conhecimento intuitivo; nem são encontradas muitas proposições que são evidentes por si mesmas, embora algumas o sejam, como, por exemplo, a idéia de encher o lugar igual ao conteúdo de sua superfície sendo anexado à nossa idéia de corpo: penso que é uma proposição evidente por si mesma que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar.

6. **Terceiro, em outras relações podemos ter muitas.** Terceiro, para as *relações de modos,* os matemáticos formularam muitos axiomas referentes a esta relação de igualdade. Como, por exemplo, "subtraindo quantidades iguais, o resto será igual", que, com o resto deste tipo, embora sejam aceitas por máximas pelos matemáticos, e são sem qualquer questão verdadeiras; contudo, penso que cada um que as considera não descobrirá que elas têm uma evidência por si mesmas mais clara que: "um mais um é igual a dois", que "se retiras, dos cinco dedos de uma mão, dois, e, dos cinco dedos da outra mão, dois, o número remanescente será igual". Estas e milhares de outras proposições podem ser encontradas em número que, à primeira verificação, induzem ao assentimento e transmitem consigo uma igual, senão maior, clareza que as dos axiomas matemáticos.

7. **Quarto, com respeito à existência real, não temos nenhuma.** Quarto, quanto à *existência real,* uma vez que não tem nenhuma conexão com quaisquer outras de nossas idéias a não ser conosco, e com um Primeiro Ser, nós temos disto, com respeito à existência real de todos os outros seres, não tanto um conhecimento demonstrativo, muito menos evidente por si mesmo, e, portanto, com respeito a estes não há máximas.

8. **Estes axiomas não influenciam tanto nosso outro conhecimento.** Consideremos a seguir que influência estas máximas recebidas têm sobre as outras partes de nosso conhecimento. As regras estabelecidas nas Escolas, que todos os raciocínios são *ex praecognitis et praeconcessis,* parecem estabelecer o fundamento de todo outro conhecimento nestas máximas, e supô-las como *praecognita.* Por meio disto, penso, se entendem estas duas coisas: primeira, que estas máximas são verdades inicialmente conhecidas pela mente; e segunda, que dependem delas as outras partes do conhecimento.

9. **Por que elas não são as verdades que inicialmente conhecemos.** Primeiro, que elas não são as primeiras verdades conhecidas pela mente é evidente para a experiência, como mostramos em outro lugar (Livro I, capítulo II). A razão disto é muito clara: desde que o que faz com que a mente aquiesça a estas proposições nada mais é que a percepção que tem do acordo ou desacordo de suas idéias, segundo descobre que se afirmam ou se negam mutuamente com palavras que ela entende; e sendo cada idéia conhecida a ser o que ela é, e duas idéias distintas não sendo conhecidas como iguais, isto deve necessariamente implicar que tais verdades evidentes por si mesmas devem ser primeiro conhecidas, pois consistem em idéias que estão inicialmente na mente. É evidente que as idéias inicialmente na mente são as de coisas particulares, das quais, por lentos graus, o entendimento deriva para algumas poucas gerais; que, sendo tiradas dos objetos ordinários e familiares dos sentidos, são estabelecidas na mente, com nomes gerais para elas. Estas *idéias particulares* são inicialmente recebidas e distinguidas, e do mesmo modo o conhecimento adquirido sobre elas; e próximo delas, as menos gerais ou específicas, que se encontram depois da particular. Pois as idéias abstratas não são óbvias ou fáceis para as crianças, ou para a mente ainda não exercitada, como as particulares. Se parecem assim para os adultos, é apenas porque, por uso constante e familiar, se fizeram assim. Pois, quando refletimos corretamente sobre elas, descobrimos que as *idéias gerais* são ficções e instrumentos da mente, que comportam dificuldades e não se apresentam tão facilmente como somos levados a imaginar. Por exemplo, não implica certo esforço e perícia formar a idéia geral de um triângulo (que não é, ainda, dos mais abstratos, compreensivos e dificultosos), pois não deve ser oblíquo nem retângulo, nem eqüilateral e eqüicrural, nem escaleno; mas todos e nenhum deles ao mesmo tempo. Com efeito, é algo imperfeito, que não pode existir já que é uma idéia em que certas partes das várias diferentes e inconsistentes idéias estão reunidas.

10. **Por que não dependem delas as outras partes de nosso conhecimento.** Segundo, do que tem sido dito segue-se claramente que estas louvadas máximas não são os princípios e fundamentos de todos os nossos outros conhecimentos. Pois, se há várias outras verdades, que têm tanta evidência por si mesmas como elas, é impossível que devam ser os princípios dos quais deduzimos todas as outras verdades. Certamente, penso, deve-se perguntar a estes homens quem necessitará ter todo este conhecimento, além desses próprios princípios gerais, para depender dos princípios gerais, inatos e evidentes por si mesmos. Que princípio é requerido para provar que um mais um são dois, que dois mais dois

quatro, que três vezes dois são seis? Os quais, sendo conhecidos sem nenhuma prova, evidenciam que nem todo conhecimento depende de certa *praecognita* ou máximas gerais, denominadas princípios; ou, então, se estes princípios são, se devem ser contados como princípios, uma grande parte da numeração o será também. Para o que, se acrescentarmos todas as proposições evidentes por si mesmas que devem ser formadas acerca de todas as nossas idéias distintas, os princípios serão quase infinitos, ao menos inumeráveis. Os homens chegam a conhecê-los em diferentes idades, não sendo grande parte destes princípios inatos jamais conhecida por eles em toda a sua vida.

11. Qual é o uso destas máximas gerais. O que devemos dizer? Estas máximas gerais não têm nenhum uso? De modo algum, embora talvez seu uso não seja o que geralmente é considerado como tal. Mas, desde que duvidar, ao menos do que tem sido por alguns homens designados a estas máximas, pode ser apropriado para ser apontado contra, como aniquilando os fundamentos de todas as ciências, deve valer a pena considerá-los em relação às outras partes do conhecimento e examinar mais particularmente para que propósito servem, e para quais não.

(1) É evidente, do que já foi afirmado, que não servem para provar ou confirmar proposições menos gerais e evidentes por si mesmas.

(2) É claro que elas não são, nem têm sido, os fundamentos sobre os quais quaisquer ciências têm sido construídas. Há, eu sei, muita discussão, propagada pelos homens da escolástica, acerca das ciências das máximas sobre as quais elas estão construídas; mas tem sido meu infortúnio não ter jamais encontrado tais ciências, ainda menos uma construída sobre estas duas máximas: "o que é, é" e "é impossível para a mesma coisa ser e não ser". Eu ficaria feliz se me fosse mostrado onde há tal ciência, instaurada sobre estas ou quaisquer axiomas gerais a serem encontrados; e ficaria agradecido a qualquer um que colocasse diante de mim estrutura e sistema de qualquer ciência, construída sobre estas ou quaisquer máximas semelhantes, que não pudesse ser estabelecida com firmeza sem qualquer consideração delas.

(3) Elas não são úteis para auxiliar os homens no avanço e aperfeiçoamento das ciências, ou novas descobertas de verdades ainda desconhecidas. Newton, em seu jamais suficientemente admirado livro, tem demonstrado várias proposições, que são verdades novas, antes desconhecidas do mundo, e consistem em avanços no conhecimento matemático: mas, para a descoberta destas, não foram as máximas gerais, "o que é, é", ou "o todo é maior que a parte", ou outras semelhantes, que o ajudaram. Os que têm esta admiração tradicional por estas proposições, que pensam que nenhum passo pode ser dado no conhecimento sem o suporte de um axioma, nenhuma pedra colocada na construção das ciências sem uma máxima geral, se apenas distinguissem entre o método de adquirir conhecimento e o de comunicar, entre o método de construir qualquer ciência e o de ensiná-la *a outrem*; na medida em que isto se processasse verificariam que estas máximas gerais não eram os fundamentos dos quais as primeiras descobertas derivaram suas estruturas admiráveis, nem as chaves que abriram estes segredos do conhecimento. Mais tarde, quando as Escolas estavam construídas e as ciências tinham seus professores para ensinar o que outros tinham descoberto, freqüentemente usaram as máximas, isto é, colocaram certas proposições que eram evidentes por si mesmas, ou para serem recebidas por verdade, que, tendo sido estabelecidas nas mentes de seus estudantes como verdades inquestionáveis, fizeram uso delas segundo a oportunidade, para convecê-los da verdade de casos particulares, que não eram familiares às suas mentes como estas máximas gerais que antes lhes foram inculcadas e cuidadosamente estabelecidas em suas mentes.

Embora estes casos particulares, quando bem refletidos, não sejam menos evidentes por si mesmos ao entendimento que as máximas gerais trazidas para confirmá-los, foi nestes casos particulares que os primeiros descobridores encontraram a verdade, sem o auxílio de máximas gerais, e do mesmo modo qualquer um pode fazer, se com atenção as considera.

Para retornar, portanto, ao uso das máximas:

(1) São usadas, como tem sido observado nos métodos ordinários de ensinar ciências na medida em que elas estão adiantadas: mas o pouco ou nenhum uso não as leva além disso.

(2) São usadas nas controvérsias, para o silêncio de argumentadores obstinados, e fazer com que estes debates cheguem a alguma conclusão. Se a necessidade delas com este objetivo não apareceu como se segue adiante, eu peço para deixar de investigar. As Escolas fizeram dos debates a pedra de toque da habilidade dos homens, e o critério do conhecimento, conferindo vitória para quem se mantém no campo de combate. Mas quem tinha a última palavra era considerado ter o melhor argumento, senão a causa. Mas, porque por este meio parecia não haver decisão entre combatentes especializados, certas proposições gerais, a maioria delas, certamente, evidente por si mesma, foram introduzidas nas Escolas, que, sendo tais que todos os homens aceitavam e concordavam, foram encaradas como medidas gerais da verdade, e usadas em lugar de princípios (onde os debatentes não colocaram quaisquer outras entre elas) além do que não havia onde ir, e das quais não se devia afastar para qualquer um dos lados. E, assim, estas máximas, adquirindo o nome de princípios, das quais os homens em debates não podiam se afastar, foram por erro tomadas como os originais e fontes das quais todo o conhecimento começou e os fundamentos sobre os quais as ciências foram construídas. Porque quando em suas disputas chegavam a algumas delas, paravam lá e não iam além, o assunto estava determinado. Mas, em que medida isto é um erro, já foi mostrado.

12. **As máximas, se não se tomar cuidado ao usar palavras, podem mostrar-se contraditórias.** Mas uma coisa, penso, não é desnecessário observar com respeito a estas máximas gerais: elas estão tão longe de melhorar ou estabelecer nossas mentes no verdadeiro conhecimento, pois, se nossas noções são erradas, vagas ou sem fundamento, e abandonamos nossos pensamentos aos sons das palavras, em lugar de fixá-los em idéias das coisas estabelecidas e determinadas, digo que estas máximas gerais servirão para nos ratificar em erros, de modo tal que o uso de palavras, que é mais comum, servirá para provar contradições.

19. **Pouco uso dessas máximas nas provas em que temos idéias claras e distintas.** Assim sendo, se corretamente considerado, penso que podemos dizer que onde nossas idéias estão determinadas em nossas mentes, e tendo-lhes sido anexados por nós nomes conhecidos e firmes sob estas determinações estabelecidas, há pouca necessidade, ou não se pode fazer qualquer uso destas máximas, para provar o acordo ou desacordo de qualquer uma delas. Quem não puder discernir a verdade ou falsidade de tais proposições sem o auxílio destas e de máximas semelhantes, não será auxiliado por estas máximas para fazê-lo, desde que não pode ser suposto conhecer destas máximas por si mesmas sem prova, se não pode conhecer a verdade de outras sem prova, que são tão evidentes por si mesmas como esta. Com base nisto é que o conhecimento intuitivo não requer nem admite qualquer prova, uma parte dela mais que outra. Quem supuser que o faz retira o fundamento de todo conhecimento e certeza; e quem necessitar de qualquer prova para torná-lo seguro e dar seu assentimento a esta proposição, que dois é igual a dois, necessi-

tará também de prova para fazê-lo admitir que o que é, é. Quem necessitar de comprovação para convencê-lo de que dois não é três, que o branco não é preto, que um triângulo não é um círculo, etc., ou quaisquer outras duas idéias distintas determinadas não são uma e a mesma, necessitará também de uma demonstração para convencê-lo de que é impossível para a mesma coisa ser e não ser.

Capítulo VIII

Proposições frívolas

1. Certas proposições não trazem aumento ao nosso conhecimento. Se as máximas tratadas no capítulo anterior são de uso para o conhecimento real como é geralmente suposto, deixo isto para ser considerado. Isto, penso, pode confiantemente ser afirmado: há proposições universais que, embora sejam certamente verdadeiras, ainda assim não acrescentam luz ao nosso entendimento, não aumentam nosso conhecimento. Tais são,

2. I — As proposições idênticas. Primeiro, todas as simplesmente *proposições idênticas*. Estas, obviamente e à primeira vista, parecem não ter nenhuma instrução nelas, pois, quando afirmamos o sabido termo por si mesmo, se é simplesmente verbal, ou se contém quaisquer idéias claras e distintas, nada nos mostra a não ser o que, certamente, devíamos conhecer antes, se uma tal proposição é formada ou proposta para nós. Certamente que a mais geral, "o que é, é", pode servir às vezes para mostrar a um homem o absurdo de que é culpado, quando, por termos circunloquiais ou equivocados, negaria em casos particulares a mesma coisa para si mesmo; porque ninguém tão abertamente manifestará desconfiança ao senso comum a ponto de afirmar contradições visíveis e diretas em palavras claras; ou, se o fizer, uma pessoa é perdoada se romper qualquer discurso posterior consigo.

4. II — Quando uma idéia complexa é predicado de todo. Segundo, outro tipo de proposições frívolas aparece *quando uma parte de idéia complexa é predicado do nome do todo;* uma parte da definição da palavra definida. Tais são todas as proposições em que o gênero é predicado da espécie, ou termo mais compreensivo ou menos compreensivo. Pois que informação, que conhecimento comporta esta proposição, a saber, "chumbo é um metal", para uma pessoa que conhece a idéia complexa que o nome "chumbo" significa? Todas as idéias simples que formam a complexa entendida pelo termo "metal" nada mais são que o que compreendia antes e entendia pelo nome "chumbo". Certamente, para uma pessoa que conhece o significado da palavra "metal" e não da palavra "chumbo", constitui o caminho mais curto explicar o significado da palavra "chumbo" dizendo que é um metal, que imediatamente expressa várias das idéias simples, do que inumerá-las uma por uma, dizendo-lhe isto é um corpo pesado, fundível e maleável.

5. Como parte da definição do definido. Semelhante frivolidade consiste em predicar qualquer outra parte da definição pelo termo definido, ou afirmar qualquer uma das idéias simples mediante a complexa, com base no nome de toda a idéia complexa, tal como "todo ouro é fundível". Pois a fusibilidade sendo uma das idéias simples que participam da complexa enunciada pelo som "ouro", o que pode isto ser exceto jogar com

sons, e afirmar que do nome "ouro", que é compreendido nele, recebe significado? Seria pouco mais que ridículo afirmar seriamente, como uma verdade do momento, que ouro é amarelo; e não vejo como isto é um pingo mais material que afirmar é fundível, a menos que esta qualidade seja excluída da idéia complexa, da qual o som "ouro" é a marca na fala ordinária.

6. **Exemplo, homem e palafrém.** "Todo homem é um animal ou corpo vivo" é uma proposição tão certa como se quer; mas não importa mais ao conhecimento das coisas que dizer um palafrém é um cavalo equipado, ou um relinchar, animal equipado, ambos sendo apenas acerca do significado das palavras, fazendo-se saber apenas isto: o corpo, sentido e movimento, ou poder da sensação e movimento, são três destas idéias que sempre compreendo e entendo pela palavra "homem"; e, onde não são encontradas reunidas, o nome "homem" não pertence a esta coisa. O mesmo ocorre com a outra: o corpo, sentido, e uma certa maneira de caminhar, com um certo tipo de voz, são algumas destas idéias que sempre compreendo e entendo pela palavra "palafrém", e, quando não são encontradas reunidas, o nome "palafrém" não pertence a esta coisa. Mas quem me dirá que em qualquer coisa, onde o sentido, o movimento, a razão e a risada estavam unidos, esta coisa tem realmente uma noção de Deus, ou seria lançado ao sono pelo ópio, forma certamente uma proposição instrutiva, porque nem tendo a noção de Deus, nem ser lançado ao sono pelo ópio sendo contidas na idéia enunciada pela palavra "homem", estamos, por estas proposições, sendo ensinados por algo mais que simplesmente o que a palavra "homem" significa, e, por conseguinte, o conhecimento contido nela é mais que verbal.

7. **Pois isto é apenas o significado das palavras.** Antes que uma pessoa forme qualquer proposição, supõe-se que entende os termos que usa nela, ou então fala como um papagaio, apenas emitindo um barulho por imitação, e formando certos sons que aprendeu de outros, mas não como uma criatura racional, usando-os como sinais de idéias que tem em sua mente. O ouvinte também é suposto entender os termos como quem fala os usa, ou então fala jargão, e faz um ruído ininteligível. E, portanto, brinca com palavras que formam uma tal proposição, que, quando é constituída, mas contém mais que um dos termos, e que uma pessoa supostamente conhecia antes: "um triângulo tem três ângulos", ou "açafrão é amarelo". E isto não é mais tolerável que quando uma pessoa começa a explicar seus termos a alguém que supostamente declara não entendê-la; e, então, ensina apenas o significado desta palavra, e o uso deste sinal.

8. **Mas não é conhecimento real.** Podemos, pois, conhecer a verdade destes dois tipos de proposições com perfeita certeza. Uma compreende as proposições frívolas que comportam em si a certeza, sendo apenas uma certeza verbal, mas não instrutiva. E a outra é que podemos conhecer a verdade, e deste modo pode ser certa nas proposições, que afirmam algo de outra, constituindo uma conseqüência necessária desta idéia complexa precisa, mas não contida nela, como esta: o ângulo externo de todos os triângulos é maior que qualquer um dos ângulos opostos internos. Que relação existe entre o ângulo externo e qualquer dos ângulos internos opostos, não fazendo parte da idéia complexa enunciada pelo nome "triângulo", esta é uma verdade real, e transmite com ela instrutivo conhecimento real.

12. **Marcas das proposições verbais.** Para concluir, as proposições verbais podem simplesmente ser conhecidas pelas seguintes marcas:

Predicação em abstrato. Primeiro, todas as proposições em que dois termos são reciprocamente afirmados são simplesmente acerca do significado dos sons. Desde que nenhuma idéia abstrata pode ser igual a qualquer outra exceto consigo mesma, quando seu nome abstrato é afirmado de qualquer outro termo, não pode significar mais que isto: pode, ou deve, ser denominado por este nome, ou estes dois nomes enunciam a mesma idéia. Assim, diria alguém que parcimônia é frugalidade, que gratidão é justiça, que esta ou aquela ação é ou não é temperança; embora estas e outras proposições semelhantes possam, à primeira vista, parecer ilusórias, no entanto, quando chegamos a pressioná-las, e examinamos acuradamente o que elas contêm, descobrimos que isto tudo não leva a nada, exceto ao significado destes termos.

13. **Uma parte da definição é predicado de qualquer termo.** Segundo, toda proposição em que uma parte da idéia complexa que qualquer termo significa é predicado deste termo é apenas verbal; assim, por exemplo, dizer que o ouro é metal, ou pesado. E, do mesmo modo, todas as proposições em que as palavras mais compreensivas, denominadas gêneros, são afirmações ou de subordinadas ou menos compreensivas, chamadas espécies, ou individuais, são puramente verbais.

Quando, por estas duas regras, tivermos examinado as proposições que formam os discursos com os quais normalmente deparamos, não só nos livros como fora deles, encontraremos, talvez, que uma grande parte delas é usualmente suspeita, sendo puramente acerca do significado das palavras, e não contém nada nelas, a não ser o uso e aplicação destes sinais.

Isto, penso, pode ser estabelecido como uma regra infalível: sempre que a idéia distinta de qualquer palavra enunciada não é conhecida e considerada, e algo não contido na idéia não é afirmado ou negado, nossos pensamentos se inserem totalmente em sons, e não são hábeis para alcançar a verdade real ou a falsidade. Deste modo, talvez, se bem ponderado, podemos salvar um grande dispêndio de divertimentos inúteis e debates, e encurtar bastante nossas preocupações e excursões na busca do conhecimento real e verdadeiro.

Capítulo IX

Nosso conhecimento da existência

1. **As proposições gerais não dizem respeito à existência.** Até aqui consideramos apenas as essências reais das coisas, que, sendo apenas idéias abstratas, e por isto distantes em nossos pensamentos da existência particular (que são a operação apropriada da mente, em abstrato, para considerar uma idéia sob não outra existência, exceto a que tem no entendimento), não nos fornecem nenhum conhecimento da existência real. Onde, por este meio, podemos observar que as proposições universais de cuja verdade ou falsidade podemos obter um conhecimento certo que não diz respeito à existência; e, além disso, que todas as afirmações ou negações particulares que não seriam certas se fossem transformadas em geral são apenas referentes à existência; assim, declaram apenas a união ou separação acidental das idéias nas coisas existentes, que, em suas naturezas abstratas, não têm conhecida união necessária ou rejeição.

2. **Um conhecimento triplo de existência.** Mas, deixando a natureza das proposições e diferentes meios de predicado para serem considerados mais pormenorizadamente em outro lugar, continuaremos a investigação a respeito de nosso conhecimento da *existência das coisas,* e como o alcançamos. Digo, pois, que temos o conhecimento de *nossa própria existência* pela intuição; da *existência de Deus* pela demonstração; e de *outras coisas* pela sensação.

3. **Nosso conhecimento de nossa própria existência é intuitivo.** Com respeito à *nossa própria existência,* percebemos isto tão clara e tão certamente que não necessita nem é capaz de qualquer prova. Pois nada pode nos ser mais evidente que nossa própria existência. Penso, raciocino, sinto prazer e dor: pode qualquer uma dessas ser mais evidente para mim que minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, a própria dúvida faz com que eu perceba minha própria existência, e não me causará sofrimento duvidar disso. Pois se conheço, se sinto dor, é evidente que tenho tanta percepção certa de minha própria existência como da existência da dor que sinto; ou, se sei que duvido, tenho tanta percepção certa da existência da coisa duvidada como deste pensamento que denomino *dúvida.* A experiência, pois, nos convence que temos um *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma percepção interna e infalível do que nós somos. Em todo ato da sensação, raciocínio ou pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nosso próprio ser; e, nesta matéria, não se está longe do mais alto grau de certeza.

Capítulo X

Nosso conhecimento da existência de um Deus

1. **Somos capazes de conhecer com certeza que há um Deus.** Embora Deus não nos tenha dado idéias inatas de si próprio e não tenha estampado caracteres originais em nossas mentes, pelos quais pudéssemos ler seu ser, tendo, não obstante, nos fornecido estas faculdades de que nossas mentes são dotadas, ele não deixou a si mesmo sem testemunha, desde que temos sentidos, percepção e razão, e não podemos carecer de uma prova clara dele enquanto nos ocuparmos de nós próprios. Nem podemos com justeza reclamar de nossa ignorância acerca desta questão importante, desde que ele nos proveu plenamente dos meios para descobri-lo e conhecê-lo, na medida em que é necessário ao objetivo de nosso ser e é a grande preocupação de nossa felicidade. Mas, embora isto seja a verdade mais óbvia que a razão descobriu, e embora sua evidência seja (se não estou enganado) igual à certeza matemática, apesar disso exige pensamento e atenção. E a mente deve se aplicar para efetuar uma dedução regular disto, de certa parte de seu conhecimento intuitivo, ou então ficaremos tão incertos e ignorantes disto como das outras proposições, que são em si mesmas capazes de demonstração. Para mostrar, portanto, que somos capazes de *conhecer,* isto é, *estaremos seguros* que há um Deus, e como alcançamos esta certeza, penso que não devemos ir além de nós mesmos e deste conhecimento indubitável que temos de nossa própria existência.

3. **Ele sabe igualmente que nada pode produzir um ser: portanto, algo deve ser eterno.** Além disso, o homem sabe, mediante certeza intuitiva, que *o puro nada não pode produzir mais nenhum ser real, do que pode se igualar a dois ângulos retos.* Se um homem não sabe que a não-existência, ou a ausência de todo ser, não pode ser igual a dois ângulos retos, é impossível que deva saber qualquer demonstração em Euclides. Se, portanto, sabemos que há certo ser real, e que a não-existência não pode produzir nenhum ser real, consiste numa demonstração evidente: desde a eternidade tem sido algo, desde que o que não existiu desde a eternidade teve um começo, e o que teve um começo deve ter sido produzido por algo.

4. **Que o ser eterno deve ser o mais poderoso.** A seguir, é evidente que o que tinha seu ser e começo de outro deve também ter tudo que existe e pertence a este ser de outro. Todos os poderes que tem devem ser devidos e recebidos da mesma fonte. Esta fonte eterna, pois, de todo ser deve igualmente ser a fonte e origem de todo poder; e, deste modo, *este Ser eterno deve igualmente ser o mais poderoso.*

5. **E mais conhecido.** Ademais, um homem encontra em si mesmo percepção e conhecimento. Temos, assim, dado um passo mais, e estamos agora certos que não há apenas certo ser, mas certo ser cognoscente, inteligente, no mundo.

Houve uma época, pois, quando não havia ser cognoscente, e quando o conhecimento começou a ser; ou então houve também um *ser cognoscente desde a eternidade.* Se isto pode ser dito, houve uma época, quando nenhum ser tinha qualquer conhecimento, quando este ser eterno era destituído de todo entendimento, respondo que, então, era impossível que jamais devesse haver qualquer conhecimento, sendo também impossível que as coisas que estivessem completamente isentas do conhecimento, e operando, cegamente, sem nenhuma percepção, produzissem um ser cognoscente; do mesmo modo, é impossível que um triângulo por si mesmo tornasse três ângulos maiores que dois retos. Pois parece repugnante a idéia da matéria sem sentido que pudesse pôr em si mesma sentido, percepção e conhecimento, como é repugnante a idéia do triângulo que pudesse pôr em si mesmo maiores ângulos do que dois retos.

6. **E, portanto, Deus.** Deste modo, da consideração de nós mesmos e do que infalivelmente encontramos em nossas constituições, nossa razão nos conduz ao conhecimento desta verdade certa e evidente: *que há um eterno, mais poderoso e mais cognoscente Ser,* que, se alguém tiver o prazer de denominar Deus, não importa. A coisa é evidente, e, desta idéia devidamente considerada, facilmente deduziremos todos os outros atributos que devemos destinar a este Ser eterno. Se, contudo, alguém for descoberto como insensatamente arrogante, a ponto de supor que unicamente o homem é cognoscente e sábio, embora seja o produto de mera ignorância e acaso, e que todo o resto do universo produziu-se apenas por este cego e puro acaso, deixarei com ele esta muito racional e enfática censura de Tully (l. II, *De Legibus — Das Leis)* para ser considerada à vontade: "O que pode ser mais tolamente arrogante e inconveniente que um homem pensar que tem uma mente e um entendimento nele, embora em todo o universo fora dele não haja tal coisa? Ou estas outras coisas, que com o máximo esforço de sua razão pode escassamente compreender, poderiam ser movidas e dirigidas por nenhuma razão?"

7. **Nossa idéia do mais perfeito Ser, não a única prova de Deus.** Até que ponto a *idéia* do mais perfeito Ser, que um homem pode formar em sua mente, prova ou não a existência de um Deus, não examinarei no momento. Pois, sendo diferentes os temperamentos dos homens e aplicação de seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem mais em um, e alguns em outros, para a confirmação da mesma verdade. Apesar disso, penso, deve ser dito que constitui maneira má, para estabelecer esta verdade e silenciar os ateus, estabelecer toda a resistência de um ponto tão importante apenas sobre este único fundamento, e assumir que certos homens têm esta idéia de Deus em suas mentes (pois é evidente que alguns homens não têm nenhuma, e alguns pior que nenhuma, e a maioria bem diversa) pela única prova da Divindade.

8. **Alguma coisa da eternidade.** Não há verdade mais evidente que esta: *alguma coisa* deve ser *da eternidade.* Eu jamais ouvi de alguém tão irracional, ou que poderia supor uma contradição tão manifesta, para afirmar que em certa época não havia perfeitamente nada. Este é de todos os absurdos o maior, pois imaginar o puro nada, a perfeita negação e ausência de todos os seres, jamais poderia produzir qualquer existência real.

9. **Dois tipos de seres: cogitativo e não-cogitativo.** Há apenas dois tipos de seres no mundo que o homem conhece ou concebe.

Primeiro, os puramente materiais, sem sentido, percepção ou pensamento, como a tosquia de nossa barba e as aparas de nossas unhas.

Segundo, seres sensíveis, pensantes e perceptíveis, como nos revelamos ser. Os quais, se quiserdes, chamaremos daqui em diante de seres *cogitativos* e *não-cogitativos;* que, para o nosso presente propósito, se para nada mais, são talvez melhores termos que material e imaterial.

10. O ser não-cogitativo não pode produzir um cogitativo. Se, então, deve existir algo eterno, vejamos qual o tipo desse ser. E com respeito a isto é muito óbvio à razão que deve ser necessariamente um ser cogitativo. Pois é impossível conceber que jamais uma pura matéria não-cogitativa possa produzir um ser pensante e inteligente, como se o nada pudesse por si mesmo produzir a matéria. Suponhamos que qualquer porção da matéria eterna, grande ou pequena, fosse descoberta, por si mesma, capaz de nada produzir. Por exemplo, suponhamos a matéria da primeira pedra que encontramos com eternidade, bem unida, e as partes firmemente em repouso unidas; se não houvesse nenhum outro ser no mundo, não deveria permanecer eternamente assim, uma massa morta e inativa? É possível conceber que pode adicionar movimento por si mesma, sendo puramente matéria, ou produzir alguma coisa? A matéria, pois, por sua própria força, não pode produzir em si mesma tanto quanto o movimento; o movimento que ela tem deve também ser da eternidade, ou então ser produzido e acrescido à matéria por algum outro ser mais poderoso do que a matéria; a matéria, como é evidente, não tem poder para produzir movimento em si mesma. Mas suponhamos o movimento eterno também: embora a matéria, matéria *não-cogitativa* e movimento, seja qual for a modificação que pode produzir da figura e grandeza, jamais possa produzir pensamento, o conhecimento ainda estará bem além do poder do movimento e matéria para produzir, tanto como a matéria está além do poder de nada ou da não-existência para produzir. E faço um apelo para o pensamento de cada um, se não pode facilmente conceber a matéria produzida pelo *nada,* como o pensamento poderia ser produzido pela matéria pura, quando, antes, não havia tal coisa como o pensamento ou um ser inteligente existindo? É impossível conceber que esta matéria, com ou sem movimento, poderia ter, originalmente, em e por si mesma, sentido, percepção e conhecimento; como é evidente disto, o então sentido, percepção e conhecimento deve ser uma propriedade eternamente inseparável da matéria em cada partícula dela. Pois, portanto, tudo o que é o primeiro ser eterno deve necessariamente ser cogitativo; e, seja o que for que é inicial de todas as coisas, deve necessariamente contê-lo nele, e atualmente ter, ao menos, todas as perfeições que podem existir depois e para sempre; nem pode jamais transmitir a outrem qualquer perfeição que não tem, quer atualmente em si mesmo, quer, ao menos, em um grau mais alto; segue-se necessariamente que o ser inicial eterno não pode ser matéria.

11. Portanto, existiu lá uma sabedoria eterna. Se, portanto, é evidente que algo deve necessariamente ter existido desde a eternidade, é também evidente que este algo deve ser necessariamente um ser cogitativo; pois é impossível que uma matéria não-cogitativa pudesse produzir um ser cogitativo, assim como o nada, ou a negação de todo ser, pudesse produzir um ser positivo ou matéria.

12. Embora esta descoberta da *existência necessária de uma mente eterna* nos leve suficientemente ao conhecimento de Deus, desde que deriva disto que todos os outros seres cognitivos que têm começo devem depender dele, e não ter nenhum outro meio de conhecimento ou extensão do poder do que ele lhes deu; e, portanto, se ele os fez, fez igualmente as peças menos excelentes do universo, todos os seres inanimados, por meio

dos quais sua consciência, poder e providência são estabelecidos, e todos os seus atributos decorrem necessariamente; não obstante, para esclarecer isto um pouco mais, veremos que dúvidas poderão ser levantadas contra isto.

13. Se é ou não material. Primeiro, talvez será dito que, embora esta seja uma demonstração tão clara quanto se deseje, deve haver um Ser eterno, e que o Ser deve ser também cognoscente, apesar de não implicar que o Ser pensante deve também ser material. Que seja assim, se infere igualmente que ainda há um Deus. Pois, se há um Ser eterno, onisciente, onipotente, certamente que há um Deus, quer se imagine que este Ser é ou não material. Mas aqui, suponho, aparece o perigo e engano desta conjetura: não havendo nenhuma maneira para evitar esta demonstração que há um Ser cognoscente, os homens, devotados à matéria, voluntariamente concederão que este Ser cognoscente é material; e, então, deixando derivar de suas mentes, ou o discurso, a demonstração por meio da qual um Ser eterno cognoscente foi provado necessariamente existir, argumentarão que tudo é matéria, e assim negarão um Deus, isto é, um Ser eterno cogitativo; por este meio estão muito longe disso estabelecer, pois destroem suas próprias hipóteses. Pois, se houvesse, em sua opinião, matéria eterna, sem qualquer Ser eterno cogitativo, eles claramente separariam matéria e pensamento, e não suporiam nenhuma conexão necessária de uma com o outro, e assim estabeleceriam a necessidade de um Espírito eterno, mas não da matéria, desde que já foi provado um Ser cogitativo eterno inevitavelmente deve ser admitido. A esta altura, se pensamento e matéria devem ser separados, a existência eterna da matéria não derivará da existência eterna de um Ser cogitativo, e eles supõem que isto não tem interesse.

14. Não é material: primeiro, porque cada partícula da matéria não é cogitativa. Mas vejamos se eles podem se satisfazer a si próprios ou outros, de que o Ser eterno pensante é material.

Primeiro, eu lhes perguntaria se eles imaginam que toda matéria, *cada partícula da matéria,* pensa. Isto, suponho, raramente dirão, desde que assim haveria tantos seres eternos pensantes quantas forem as partículas da matéria, e deste modo uma infinidade de deuses. E, ainda, se eles não admitirem a matéria como matéria, isto é, cada partícula da matéria, ser tanto cogitativa como extensa, terão uma tarefa tão difícil para formular suas razões de um ser cogitativo derivando de partículas não-cogitativas como de um ser extenso de partes sem extensão, se posso assim me expressar.

15. Segundo, unicamente uma partícula da matéria não pode ser cogitativa. Segundo, se toda a matéria não pensa, indago a seguir se *apenas um átomo* o faz? Isto comporta tanto absurdo como a outra, pois assim este átomo da matéria deve ser o único que é ou não eterno. Se apenas este é eterno, então este apenas, por seu poderoso pensamento ou vontade, fez todo o resto da matéria. E, deste modo, temos a criação da matéria por um pensamento poderoso, que é isso que os materialistas defendem; se supõem um único átomo pensante ter produzido todo o resto da matéria, não podem descrever esta preeminência em nenhuma outra base exceto do pensante, a única suposta diferença.

16. Terceiro, um sistema de matéria não-cogitativa não pode ser cogitativo. Terceiro, se, pois, nenhum átomo peculiar sozinho pode ser este ser eterno pensante, nem toda a matéria, como matéria, isto é, cada partícula da matéria, pode sê-lo; unicamente resta que em algum certo *sistema* da matéria, devidamente reunido, há um Ser eterno pensante.

É esta, imagino, a noção que os homens estão mais aptos para ter de Deus — quem o tiver como ser material, como mais rapidamente os sugerem pelo conceito ordinário que têm de si mesmos e de outros homens —, que eles assumem como seres materiais pensantes. Mas esta imaginação, por mais que natural, não é menos absurda que a outra; pois supor o Ser eterno pensante nada mais ser que uma composição das partículas da matéria, cada qual sendo não-cogitativa, consiste em designar toda a sabedoria e conhecimento deste Ser eterno apenas à justaposição de partes. Não pode haver nada mais absurdo, pois, partículas não-pensantes da matéria, por mais que reunidas, não podem ter por este meio nada acrescido a elas a não ser uma nova relação de posição, é impossível que se possa dar pensamento e conhecimento a elas.

17. **Se em movimento ou em repouso.** Mas, ademais, este sistema corpóreo ou tem todas as partes em repouso, ou tem um certo movimento das partes em que consiste o pensamento. Se estiver perfeitamente em repouso, ele é apenas uma massa uniforme, e não pode ter nenhum privilégio sobre nenhum átomo.

Se for do movimento de suas partes que seu pensamento depende, todos os pensamentos devem ser inevitavelmente acidentais e limitados; desde que todas as partículas que pelo movimento causam pensamento são cada uma delas por si mesmas sem nenhum pensamento, não pode regular seus próprios movimentos, ainda menos ser regulada pelo pensamento do todo; desde que este pensamento não é a causa do movimento (pois então deveria ser-lhe antecedente, e, então, sem ele), mas a conseqüência disto; por meio dela a liberdade, poder, escolha e todo pensamento ou ação racionais e sábios serão bem excluídos, de sorte que um tal ser pensante não será melhor nem mais sábio que a pura matéria cega, desde que reduzir tudo aos movimentos acidentais e desgovernados da matéria cega, ou ao pensamento dependente de movimentos desgovernados da cega matéria, é a mesma coisa, para não mencionar a estreiteza de tais pensamentos e conhecimento que devem depender do movimento de tais partes.

18. **A matéria não é coeterna com uma mente eterna.** Outros considerariam a *matéria* como *eterna,* apesar de permitirem um Ser eterno, cogitativo e imaterial. Isto, embora não se esteja excluindo o ser de um Deus, contudo, desde que nega uma e a primeira pela desta obra, a criação, vejamos isto um pouco mais. A matéria deve ser admitida eterna. Por quê? Porque não se pode conceber como ela pode ter sido feita do nada. Por que a gente não pensa que é eterna? Responder-se-á, talvez, porque aproximadamente há vinte ou quarenta anos começou a existir. Mas, se lhe pergunto, o que é este *você* que, então, começou a existir, você quase não pode me dizer. A matéria da qual você foi feito não começou, então, a existir, pois, se tivesse, não seria eterna, mas começou a ser reunida em tal modelo e estrutura para formar seu corpo. Ainda que esta estrutura das partículas não seja você, não faz com que a coisa pensante seja você (pois tenho agora que tratar alguém que se permite um Ser eterno, imaterial e pensante, mas teria a matéria não-pensante também eterna); portanto, quando esta coisa pensante começou a ser? Se nunca começou a ser, então você sempre foi uma coisa pensante desde a eternidade, cujo absurdo não necessito refutar, até que encontre alguém que seja tão isento de entendimento quanto para obtê-lo. Se, portanto, se admitir que uma coisa pensante pode ser formada do nada (como todas as coisas que não são eternas devem ser), por que não se admite como possível que um ser material seja feito do nada por um poder igual, mas que se tem a experiência deste único em vista, e não do outro? Quando, porém, bem considerada, a criação de um espírito revela exigir não menos poder que a criação da matéria. Deste

modo, possivelmente, se nós nos emanciparmos das noções vulgares e derivarmos nossos pensamentos, até onde podem alcançar, para uma cuidadosa contemplação das coisas, seremos hábeis para apontar para alguma obscura concepção semelhante de como a matéria deve ter sido inicialmente feita, e começou a existir, devido ao poder do primeiro Ser eterno. Mas, para dar começo e existência ao espírito, será descoberto um efeito mais inconcebível do poder onipotente.

Capítulo XI

Nosso conhecimento da existência das outras coisas

1. **É para ser adquirido apenas pela sensação.** O conhecimento de nosso espírito ser é adquirido pela intuição. A existência de Deus nos é claramente transmitida pela razão, como foi mostrado.

O conhecimento de qualquer outra coisa, podemos ter apenas *sensação;* pois, não havendo conexão necessária da existência real com qualquer *idéia* que um homem tem em sua memória, nem de qualquer outra existência exceto a de Deus como a existência de qualquer homem particular, nenhum homem particular pode conhecer a existência de qualquer outro ser, mas apenas quando, por operação real sobre ele, torna a si mesmo percebido por ele. Com efeito, ter a idéia de qualquer coisa em nossa mente não prova a existência desta coisa, do mesmo modo que o retrato de um homem evidencia seu ser no mundo, ou que as visões de um sonhador fazem disto uma história verdadeira.

2. **Exemplo: brancura deste papel.** É, portanto, o recebimento atual das idéias do exterior que nos informa da existência de outras coisas, e nos torna conscientes que algo deve existir neste tempo sem nós, que causa esta idéia em nós, embora talvez nem saibamos nem consideremos como o faz. Pois não decorre da certeza de nossos sentidos, e das idéias recebidas deles, nós não saberemos a maneira pela qual são produzidos, como, por exemplo, enquanto escrevo isto, tenho, por este papel impressionando meus olhos, esta idéia produzida em minha mente, que, não importa que objeto a causa, denomino *branco;* pelo que sei que esta qualidade ou acidente (isto é, cuja aparência ante meus olhos sempre causa esta idéia) realmente existe e tem um ser externo. E deste tipo consiste grande parte da certeza que posso possivelmente ter, e que minhas faculdades podem obter. É do testemunho de meus olhos, que são os únicos juízes adequados desta coisa, cujo testemunho tenho razão de confiar como tão certo, que não posso mais duvidar: enquanto escrevo isto, vejo o branco e preto, e algo realmente existe que causa esta sensação em mim; eu escrevo ou movo minha mão; é uma certeza tão grande como é capaz a natureza humana, com respeito à existência de algo, de apenas um homem, e de Deus.

3. **Embora isto não seja tão certo como na demonstração, não obstante, pode ser denominado conhecimento, e prova a existência das coisas externas.** A notícia que temos através de nossos sentidos da existência das coisas externas, embora não seja totalmente tão certa como nosso conhecimento intuitivo, ou as deduções de nossa razão empregada acerca das idéias claras abstratas de nossas próprias mentes apesar disso, constitui uma certeza tal que merece o nome *conhecimento.* Se nós nos persuadirmos que nossas faculdades agem e nos informam corretamente acerca da existência destes objetos que as impressionam, não pode passar por uma confiança mal fundamentada; pois penso que

ninguém pode, seriamente, ser tão cético a ponto de estar incerto acerca da existência destas coisas que vê e sente. Ao menos, quem pode até aqui duvidar (não importa o que pode ter em seu próprio pensamento) jamais terá qualquer controvérsia comigo, desde que jamais pode estar seguro que digo algo contrário à sua opinião. Quanto a mim, penso que Deus me deu suficiente segurança acerca da existência das coisas externas desde que, por sua diversa aplicação, posso produzir em mim mesmo tanto o prazer como a dor, que é uma grande preocupação de minha presente condição. Isto é certo: a confiança de que nossas faculdades não nos enganam consiste na maior segurança de que somos capazes com respeito à existência das coisas materiais. Pois não podemos de nenhum modo agir a não ser mediante nossas faculdades, nem falar do próprio conhecimento, mas através do auxílio dessas faculdades que são adequadas para apreender até o que é o conhecimento. Mas, além da segurança que temos de nossos próprios sentidos, que não se enganam com respeito à informação que nos dão da existência das coisas exteriores, quando são por elas impressionados, somos ainda assegurados disto pela participação de outras razões.

4. I — Por que não podemos obtê-los a não ser pela entrada de nossos sentidos. Primeira, é claro que estas percepções são produzidas em nós por causas exteriores impressionando nossos sentidos; porque os que carecem dos *órgãos* de qualquer sentido nunca podem ter as idéias pertencentes a este sentido produzidas em sua mente. Isto é muito evidente para ser duvidado; e, portanto, não podemos estar seguros de que eles se introduzem pelos órgãos deste sentido, e de nenhum outro modo. Os próprios órgãos, é claro, não os produzem; pois assim os olhos de um homem no escuro produziriam cores, e seu nariz cheiraria rosas no inverno; mas não vemos ninguém apreender o gosto do abacaxi, até que vai às Índias, onde existe, e o experimenta.

5. II — Por que uma idéia de uma sensação atual, e outra da memória, são percepções bem distintas. Segunda, porque às vezes verifico que *não posso evitar ter estas idéias produzidas em minha mente.* Apesar de que, quando meus olhos estão fechados, ou as janelas fechadas, posso à vontade recordar em minha mente as idéias da luz, ou do sol, mediante sensações anteriores abrigadas em minha memória, posso à vontade fundamentar-me por esta idéia, e apropriar-me de meu ponto de vista e do perfume de uma rosa, ou do gosto do açúcar. Mas, se volto meus olhos na direção do sol ao meio-dia, não posso evitar as idéias que a luz ou o sol produzem em mim. Há, deste modo, uma clara diferença entre as idéias situadas em minha memória (sobre as quais, se estivessem apenas lá, eu teria constantemente o mesmo poder para dispor delas, e arranjá-las à vontade) e aquelas que forçam a si mesmas sobre mim, e não posso evitá-las. E, portanto, necessita-se de alguma causa externa, e da ação brusca de certos objetos externos, a cuja eficácia não posso resistir, e que produzem estas idéias em minha mente, quer queira, quer não. Ademais, não há ninguém que não perceba por si mesmo a diferença entre a contemplação do sol, como adquire esta idéia em sua memória, e atualmente olhando para ele; sua percepção das duas é tão distinta que poucas de suas idéias são mais distinguíveis entre si. E, portanto, tem conhecimento certo que as duas não estão na memória, ou as ações de sua mente, e fantasias apenas consigo; mas que o que é atualmente visto tem uma causa externa.

6. III — Prazer ou dor, que acompanha a sensação atual, não acompanha a volta destas idéias sem os objetos externos. Terceira, acrescente-se a isto que muitas destas

idéias são *produzidas em nós com dor,* que posteriormente recordamos sem o menor sofrimento. Assim, a dor do calor ou do frio, quando esta idéia é recordada em nossas mentes, não nos provoca distúrbio, mas, quando sentida, era muito perturbadora; e é, ademais, quando atualmente repetido, que é ocasionado pela desordem que o objeto externo causa em nossos corpos quando lhes é aplicado; e recordamos a dor da fome, sede, ou a dor de cabeça, sem qualquer dor; que jamais nos molestaria, ou, então, o faz constantemente, tão freqüentemente quanto pensamos nisto, em que nada mais havia que idéias deslizando em nossas mentes e aparências distraindo nossas fantasias, sem a existência das coisas reais nos impressionando do exterior. O mesmo deve ser dito do *prazer,* acompanhando várias sensações atuais.

7. IV — Nossos sentidos auxiliam reciprocamente o testemunho da existência das coisas externas. Quarta, nossos *sentidos* em muitos casos suportam o testemunho da verdade mutuamente enunciada acerca da existência das coisas sensíveis externas. Quem vê o fogo pode, se duvida se é algo mais que mera fantasia, *senti-lo* também, e ser convencido disto pondo sua mão nele. Tal certeza não poderia ser submetida a tão estranha dor se fosse um simples fantasma ou idéia, a menos que a dor seja igualmente uma fantasia; apesar disso, não pode, mesmo quando a queimadura é boa, cuja idéia deriva disto, erigi-la para si mesmo novamente.

Assim eu vejo, enquanto escrevo isso, que posso modificar a aparência deste papel; e, por desenhar estas letras, dizer de antemão que idéia nova mostrara no momento seguinte, simplesmente por arrastar minha pena sobre ele. Ao que, se acrescentarmos que a visão disso desenhará, por outro homem, tais sons como eu de antemão designei que eles ouvirão, haverá pouca razão para duvidar destas palavras que escrevo como realmente existentes externamente, quando causam uma longa série de sons regulares que afetam minhas orelhas, que não poderiam ser o efeito de minha imaginação, nem poderia minha memória retê-las nesta ordem.

CAPÍTULO XII

O aperfeiçoamento de nosso conhecimento

1. O conhecimento não é obtido das máximas. Tendo sido a opinião comum, recebida entre os homens de letras, que as máximas seriam o fundamento de todo conhecimento; e que cada uma das ciências estava construída sobre certa *praecognita,* da qual o entendimento devia crescer, e pela qual deveria conduzir a si mesmo em suas investigações nos assuntos pertencentes a esta ciência, o caminho percorrido pelas Escolas tem sido fundamentar no começo mais umas *proposições gerais,* como os fundamentos sobre os quais constrói o conhecimento que devia ter acerca deste assunto. Estas doutrinas, assim estabelecidas como fundações de quaisquer ciências, eram denominadas princípios, cujos começos devemos expor, e não olhar mais para trás em nossas investigações, como já observamos.

3. Mas por comparar idéias claras e distintas. Mas, se alguém considerar, descobrirá (adivinho) que o grande avanço e certeza do conhecimento real que os homens atingem nestas ciências não foram devidos à influência destes princípios, nem derivados de qualquer vantagem peculiar que receberam de duas ou três máximas gerais, estabelecidas no começo, mas sim das idéias claras, distintas e completas, com as quais seus pensamentos estavam empenhados, e a relação de igualdade e excesso era tão clara entre algumas delas, que tiveram um conhecimento intuitivo, e por isto um meio para descobri-lo em outros; e isto sem a ajuda dessas máximas. Pois, pergunto, não é possível para um jovem saber que seu inteiro corpo é maior do que seu pequeno dedo, apenas em virtude deste axioma, *o todo é maior do que a parte,* nem estar seguro disto, até que aprendeu esta máxima?

4. É perigoso construir sobre princípios precários. Mas, seja que isto ocorra nas matemáticas como se queira, o que tenho aqui a fazer é investigar se este é o meio mais rápido para o conhecimento começar com máximas gerais e construir sobre elas, sendo ainda este o meio mais seguro para apreender os *princípios* que foram estabelecidos em qualquer outra ciência como verdades inquestionáveis; e para recebê-las sem exame e aderir a elas, sem suspeitá-las como duvidosas, porque os matemáticos têm sido tão felizes, ou tão justos, para nada usar a não ser coisas evidentes por si mesmas inquestionáveis. Se isto é assim, não sei o que não pode passar pela verdade na moralidade, o que não deve ser introduzido e provado em filosofia natural.

5. Esta não é a correta via para a verdade. Se, portanto, os que passam por *princípios* não são certos, devemos ter algum meio de saber, devemos ser hábeis para distingui-los destes que são duvidosos, mas não considerados como tais por nós devido ao

nosso cego assentimento, somos aptos para ser iludidos por eles; e, em lugar de sermos orientados para a verdade, seremos, pelos princípios, apenas confirmados no erro e no equívoco.

6. **Mas comparar idéias claras e completas sob nomes fixos.** Mas, desde que o conhecimento da certeza dos princípios, tanto como de outras verdades, depende apenas da percepção que temos do acordo ou desacordo de nossas idéias, o meio para aperfeiçoar nosso conhecimento não consiste, estou seguro, em receber e abarcar princípios cegamente e com implícita fé, mas sim, penso, em apreender e fixar em nossas mentes idéias claras, distintas e completas, na medida em que as temos, e anexar a elas nomes próprios e constantes. E assim, talvez, sem quaisquer outros princípios, mas simplesmente considerando estas idéias, e por *compará-las entre si,* encontrar seus acordos e desacordos, e suas várias relações e hábitos; adquiriremos, então, conhecimento mais verdadeiro e claro pela orientação desta única regra do que por assumir princípios, e deste modo colocar nossas mentes à disposição de outrem.

7. **O verdadeiro método para avançar nosso conhecimento consiste em considerar nossas idéias abstratas.** Devemos, portanto, se procedermos como a razão nos aconselha, adaptar nossos métodos de investigar *à natureza das idéias que examinamos,* e à verdade que buscamos. As verdades gerais e certas são os únicos fundamentos nos hábitos e relações das *idéias abstratas.* Uma aplicação sagaz e metódica de nossos pensamentos, para a descoberta destas relações, consiste no único meio para descobrir tudo que pode ser reduzido à verdade e certeza que diz respeito a elas em proposições gerais. Mas, que passos devemos realizar, deve ser aprendido nas escolas dos matemáticos, que, de começo muito claro e fácil, por suaves graus, e uma cadeia contínua de raciocínio, avançam na descoberta e demonstração das verdades que parecem, à primeira vista, além da capacidade humana. A arte de encontrar provas, e os métodos admiráveis que inventaram para assinalar e estabelecer em ordem estas idéias intermediárias, que demonstrativamente mostram a igualdade ou desigualdade de quantidades inaplicáveis, é isto que os conduziu tão longe e produziu estas maravilhosas e inesperadas descobertas. Mas, se algo semelhante, com respeito às outras idéias, como as da magnitude, não pode com o tempo ser descoberto, não posso determinar. Isto, penso, deve ser dito: se outras idéias, que são essências tanto reais como nominais de suas espécies, fossem investigadas do modo familiar aos matemáticos, conduziriam mais além nossos pensamentos e com maior evidência ou clareza do que possivelmente somos aptos para imaginar.

8. **Pelo qual a moral deve também tornar-se mais clara.** Isto deu-me confiança para estender esta conjetura que sugeri (capítulo III), a saber, que a *moral* é tão capaz de demonstração como as matemáticas. Pois as idéias a respeito das quais a ética está empenhada sendo todas essências reais, e tais como imagino, têm uma conexão descobrível e acordo mútuo, e, na medida em que se podem divisar seus hábitos e relações, teremos obtido verdades certas, reais e gerais; e não duvido que, se um método correto fosse empregado, grande parte da moral seria estabelecida com clareza, e não deixaria, para um homem ponderado, razão para duvidar, do mesmo modo que não poderia duvidar da verdade das proposições em matemáticas, que lhe foram demonstradas.

9. **Mas o conhecimento dos corpos deve ser aperfeiçoado unicamente pela experiência.** Em nossa pesquisa do conhecimento das *substâncias,* nossa falta de idéias que sejam

adequadas para tal modo de proceder nos tende para um método bem diferente. Não avançamos aqui, como na outra (onde nossas idéias abstratas são essências tanto reais como nominais), por contemplar nossas idéias, e considerando suas relações e correspondências; isto nos auxilia em muito pouco, pelas razões que em outro lugar consideramos pormenorizadamente (II, 33; III, 6). Pelo que penso que é evidente que as substâncias oferecem matéria para muito pouco conhecimento geral, e a pura contemplação de suas idéias abstratas nos conduzirá apenas muito pouco na busca da certeza e da verdade. O que, pois, devemos fazer para aperfeiçoar nosso conhecimento em seres substanciais? Aqui devemos tomar um caminho bem oposto: a falta de idéias de suas essências reais nos envia de nossos próprios pensamentos para as próprias coisas como elas existem. A *experiência deve aqui me ensinar o que a razão não pode:* é apenas por tentar que posso saber certamente que outras qualidades coexistem com as de minha idéia complexa. Aqui, novamente, por segurança, devo me endereçar à experiência; na medida em que esta alcança, devo ter conhecimento certo, mas não além disso.

10. Isto deve nos propiciar conveniência, mas não ciência. Não nego que um homem, acostumado aos experimentos racionais e regulares, será mais hábil para ver além da natureza dos corpos e conjeturar corretamente acerca de suas ainda desconhecidas propriedades do que um que é estranho a elas; ainda assim como eu tenho dito, isto é apenas julgamento e opinião, não conhecimento e certeza. Podemos ter experimentos e observações históricas, das quais podemos tirar proveito para o bem-estar e a saúde, e por este meio aumentar o estoque de conveniências para a vida, mas além disso temo que nossos talentos não alcançam, nem são nossas faculdades, como imagino, hábeis para avançar.

11. Somos adequados para o conhecimento moral e aperfeiçoamentos naturais. Disto é óbvio concluir que nossas faculdades não são adequadas para penetrar na estrutura interna e essências reais dos corpos, mas revelam para nós o ser de um Deus, e o conhecimento de nós mesmos, suficientes para nos conduzir para uma descoberta completa e clara de nosso dever e grande interesse. Ser-nos-á apropriado, como criaturas racionais, empregar as faculdades que temos a respeito das coisas que são mais adaptadas, e seguir a orientação da natureza, onde parece nos indicar o caminho. Pois é racional concluir que nosso próprio emprego reside nestas investigações, e neste tipo de conhecimento que é mais adequado às nossas capacidades naturais, e compreende nossos maiores interesses, isto é, a condição de nossa situação eterna. Deste modo, penso que devo concluir que a *moral* é *a ciência adequada e função da humanidade em geral* (ambos referentes e adequados para desvendar seu *summum bonum);* como várias artes, empenhadas acerca de várias partes da natureza, são o destino e talento pessoal de determinados homens, para o uso comum da vida humana e sua subsistência particular no mundo.

12. Mas deve-se precaver das hipóteses de princípios errôneos. Não se pense, portanto, que desprezo ou quero dissuadir do estudo da *natureza.* Quem inventou primeiro a impressão descobriu o uso do compasso, ou tornou públicos a virtude e o uso correto do *kin kina,* fez mais para a propagação do conhecimento, para o fornecimento e aumentos das mercadorias úteis, e salvou mais do túmulo, do que os que construíram *colégios,* casas de correção e hospitais. Digo tudo isto para que não fiquemos muito insolentemente possuídos da opinião ou expectativa de conhecimento onde não se pode obtê-lo,

ou por meios que não se pode alcançá-lo. Não devemos, pois, incorporar sistemas duvidosos como ciências completas, nem noções ininteligíveis por demonstrações científicas. No conhecimento de corpos devemos nos contentar a catar o que podemos dos experimentos particulares, desde que não podemos, da descoberta de suas essências reais, apreender ao mesmo tempo todo o conjunto, e às pressas compreender a natureza e propriedades de todas as espécies reunidas.

13. **O verdadeiro uso das hipóteses.** Não é que não devemos, para explicar qualquer fenômeno da natureza, usar qualquer hipótese provável: as hipóteses, se são bem formuladas, são, ao menos, grandes auxiliares da memória, e freqüentemente nos orientam para novas descobertas. Mas, no meu entender, não devemos assumir nenhuma muito precipitadamente (que a mente, que sempre penetraria nas causas das coisas, e teria princípios para se apoiar, é bastante apta para fazê-lo), até que tivermos examinado bem os pormenores e feito vários experimentos, nesta coisa que explicaríamos por nossa hipótese, e até verificarmos se isto de algum modo concorda com elas; se nossos princípios nos levarem bem ao fim e não forem tão inconsistentes com um fenômeno da natureza, como parecem tão acomodados a explicar outro, ao menos, tomemos o cuidado para que o nome *princípios* não nos iluda, nem se imponha a nós, por fazer-nos receber isto como uma verdade inquestionável, que é, no melhor dos casos, muito duvidosa conjetura; tais são a maioria (quase disse todas) das hipóteses na filosofia natural.

14. **As idéias claras e distintas com nomes estabelecidos, e a descoberta dessas que mostram seu acordo ou desacordo, são os caminhos para aumentar nosso conhecimento.** Mas, se a filosofia natural é ou não capaz de certeza, os meios para ampliar nosso conhecimento na medida em que somos capazes parecem-me, em resumo, ser dois:

O primeiro consiste em apreender e estabelecer em nossas mentes idéias determinadas dessas coisas para as quais temos nomes gerais ou específicos; ao menos, tantas delas a ponto de considerarmos e aumentarmos nosso conhecimento ou raciocínio. E se elas são idéias específicas de substâncias, tentaríamos igualmente torná-las tão completas como possamos, pelo que entendo que deveríamos reunir tantas idéias simples que, sendo constantemente observadas coexistir, podem perfeitamente determinar esta espécie; e cada uma dessas idéias simples que são os ingredientes de nossas idéias complexas devem ser claras e distintas em nossas mentes. Pois sendo evidente que nosso conhecimento não pode ultrapassar nossas idéias, na medida em que elas são imperfeitas, confusas ou obscuras, não podemos esperar ter um conhecimento certo, perfeito ou claro.

O outro consiste na arte de descobrir estas idéias intermediárias, que podem mostrar-nos o acordo ou rejeição das outras idéias, que não podem ser imediatamente comparadas.

15. **As matemáticas exemplificam isto.** Que estes dois (e não apoiando-se em máximas e tirando conseqüências de algumas proposições gerais) são os métodos corretos para aperfeiçoar nosso conhecimento com respeito às idéias dos outros modos além daquelas da quantidade, a consideração do conhecimento matemático facilmente nos informará. É onde primeiro descobriremos quem não tem uma idéia perfeita e clara desses ângulos ou figuras dos quais deseja conhecer algo, e posteriormente por isto incapaz de qualquer conhecimento acerca deles. Suponhamos que uma pessoa não tem uma idéia perfeita e exata de um ângulo reto, de um escaleno ou trapézio, e não há nada mais certo que em vão tentará qualquer demonstração acerca deles. Ademais, é evidente que não foi

a influência dessas máximas, que são assumidas como princípios em matemáticas, que conduziu os mestres desta ciência aos maravilhosos descobrimentos que fizeram. Eles foram descobertos por seus pensamentos aplicados de outro modo; a mente tinha outros objetos, outras visões antes disto, bem diferentes das máximas, quando inicialmente adquiriu o conhecimento destas verdades em matemáticas. Os homens, suficientemente familiarizados com estes axiomas recebidos, mas ignorantes de seu método, que inicialmente fizeram estas demonstrações, jamais poderão ser suficientemente admirados. E quem conhece que métodos para ampliar nosso conhecimento em outras partes da ciência podem posteriormente ser inventados, respondendo ao da álgebra em matemáticas, que tão rapidamente descobre idéias de quantidades para medir outras cuja igualdade ou proporção poderíamos de outro modo muito dificilmente, ou, talvez, jamais chegar a conhecer?

Capítulo XIV

Julgamento

1. Sendo nosso conhecimento curto, queremos mais alguma coisa. As faculdades do entendimento sendo dadas ao homem, não apenas para a especulação, mas também para a conduta de sua vida, o homem estaria bastante solto se nada tivesse para orientá-lo a não ser o que tem a certeza do verdadeiro *conhecimento*. Pois, este sendo muito curto e escasso, como temos mostrado, ficaria terminantemente no escuro, e, na maioria das ações de sua vida, perfeitamente perplexo, se nada tivesse para guiá-lo na ausência de um conhecimento claro e certo. Quem não comerá até que tenha demonstração que o alimentará, quem não se movimentará até ficar sabendo infalivelmente que o negócio ao qual vai se dedicar será bem sucedido, terá pouco mais a fazer que permenecer parado e perecer.

3. O julgamento supre a falta de conhecimento. A faculdade que Deus deu ao homem para suprir a falta de um conhecimento claro e certo, em casos em que ele não podia ter tido, é o *julgamento:* por meio dele a mente assume que suas idéias concordam ou discordam; ou, o que dá no mesmo, qualquer proposição ser verdadeira ou falsa, sem perceber uma evidência demonstrativa nas provas. A mente às vezes exercita seu julgamento por necessidade, onde as provas demonstrativas e o conhecimento certo não têm ocorrido; e às vezes por preguiça, falta de perícia ou precipitação, mesmo quando as provas demonstrativas e o conhecimento certo podem ocorrer. Esta faculdade da mente, quando é exercitada imediatamente acerca das coisas, é denominada *julgamento;* quando, com respeito a verdades emitidas em palavras, é mais comumente denominada *assentimento* ou *discordância:* sendo o meio mais usual em que a mente tem oportunidade para empregar esta faculdade, tratarei disso, sob estes termos, como o menos suscetível, em nossa linguagem, ao equívoco.

4. Julgamento consiste em presumir que as coisas são assim, sem percebê-las. Deste modo, a mente tem duas faculdades relacionadas com a verdade e falsidade:

Primeira, o *conhecimento,* por meio do qual é percebido com certeza, e é indubitavelmente satisfeito acerca do acordo ou desacordo de quaisquer idéias.

Segunda, o *julgamento,* que consiste em reunir idéias, ou separá-las mutuamente na mente, quando seu evidente acordo ou desacordo não é percebido, mas *presumido* ser assim; são, como a palavra indica, assumidos ser assim antes que sua certeza apareça. E se eles são tão unidos e separados, como na realidade as coisas são, isto constitui o julgamento correto.

Capítulo XV

Probabilidade

1. Probabilidade é a manifestação do acordo com base em provas falíveis. Como a demonstração consiste na apresentação do acordo ou desacordo de duas idéias, pela intervenção de uma ou mais provas, que têm entre si uma constante, imutável e visível conexão, do mesmo modo, a probabilidade nada mais é que a manifestação de tal acordo ou desacordo, pela intervenção de provas, cuja conexão não é constante e imutável, ou ao menos não é percebida para ser assim, mas é, ou parece em grande parte ser assim, e é suficiente para induzir a mente a julgar a proposição como falsa ou verdadeira, em lugar do contrário. Por exemplo, na demonstração disto um homem percebe a conexão certa e imutável que existe da igualdade entre os três ângulos de um triângulo e dos intermediários que são usados para mostrar sua igualdade aos dois retos; e assim, por um conhecimento intuitivo do acordo ou desacordo das idéias intermediárias em cada passo do progresso, toda a série é continuada com uma evidência que claramente mostra o acordo ou desacordo destes três ângulos em igualdade aos dois retos; e, deste modo, tem um conhecimento seguro que é assim. Mas outro homem, que nunca se deu ao trabalho de observar a demonstração, ouvindo um matemático, um homem criterioso, afirmar que os três ângulos de um triângulo se igualam a dois retos, concorda com isto, isto é, recebe isto como verdade; em tal caso o fundamento de seu assentimento é a probabilidade da coisa, sendo tal a prova que a maior parte carrega a verdade consigo; o homem cujo testemunho recebe isto não está acostumado a afirmar algo contrário, ou além de seu conhecimento, especialmente em assuntos deste tipo, de sorte que o que ocasiona seu assentimento para esta proposição, que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, o que faz com que ele assuma que estas idéias concordam, sem saber que elas o fazem, é a habitual veracidade de quem fala em outros casos, ou sua suposta veracidade nisto.

2. É para suprir a falta de conhecimento. Nosso conhecimento, como tem sido mostrado, sendo muito limitado, nós não somos suficientemente felizes para encontrar certa verdade em tudo que temos ocasião para considerar; a maioria das proposições pelas quais pensamos, raciocinamos, discursamos são tais que não podemos ter conhecimento indubitável de sua verdade; apesar disso, algumas delas estão tão próximas da certeza que não formamos em absoluto qualquer dúvida sobre elas, mas assentimos a elas tão firmemente, e agimos, segundo este assentimento, tão resolutamente como se elas fossem infalivelmente demonstradas, e nosso conhecimento delas perfeito e evidente. Mas há graus nisto, desde a bem próxima vizinhança da certeza e demonstração, bem abaixo da improbabilidade e desigualdade, até os limites da impossibilidade, e também graus de assentimento desde a segurança total e confiança até o bem abaixo para a conjetura, dú-

vida e desconfiança. Passarei, a seguir (tendo, como penso, revelado os limites do conhecimento humano e certeza), no próximo item, *a considerar os vários graus e bases da probabilidade e assentimento ou fé.*

3. E isto que nos leva a presumir as coisas serem verdadeiras, antes que saibamos se elas o são. Probabilidade é plausível para ser verdadeira, a própria anotação da palavra significa uma tal proposição, para a qual há argumentos ou provas para fazê-la passar, ou ser recebida, pela verdade. O acolhimento que a mente dá para este tipo de proposições é denominado *crença, assentimento* ou *opinião,* que é a admissão ou recebimento de qualquer proposição por verdade, com base em argumentos ou provas que são descobertas para nos persuadir a recebê-la como verdade, sem um conhecimento seguro do que é. E aqui reside a diferença entre *probabilidade* e *certeza, fé* e *conhecimento:* em todas as partes do conhecimento há intuição; cada idéia imediata, cada passo, tem sua conexão visível e evidente; com a crença não ocorre o mesmo. O que me leva a acreditar nisso é algo estranho à coisa na qual acredito, algo não evidentemente unido aos dois lados, e não mostrando tão manifestamente o acordo ou desacordo destas idéias que estão sob consideração.

4. As bases da probabilidade são duas: conformidade com nossa própria experiência, ou o testemunho da experiência de outrem. A probabilidade, pois, suprindo o defeito de nosso conhecimento, e orientando-nos onde ele falha, está sempre relacionada acerca de proposições das quais não temos certeza, mas apenas certas instigações para recebê-las como verdadeiras. As bases para isto são, em resumo, as duas seguintes:

Primeira, a conformidade de alguma coisa com nosso próprio conhecimento, observação e experiência.

Segunda, o testemunho de outrem, afirmando sua observação e experiência. No testemunho de outrem, deve ser considerado: 1. o número, 2. a integridade, 3. a perícia da testemunha, 4. o desígnio do autor, em que o testemunho foi tirado de um livro citado, 5. a consistência das partes e circunstâncias da relação, 6. testemunhos opostos.

5. Nisto, todos os acordos a favor ou contra devem ser examinados, antes de chegarmos ao julgamento. Faltando a probabilidade desta evidência intuitiva que infalivelmente determina o entendimento e produz conhecimento evidente, a mente, se *proceder racionalmente,* deve examinar todas as bases da probabilidade e verificar se elas são mais ou menos a favor ou contra qualquer proposição provável, antes que isto seja assentido ou discordado; e, com base no devido balanço do todo, rejeitado ou recebido, com mais ou menos firme assentimento, proporcional à preponderância das maiores bases de probabilidade para um lado do que para o outro. Por exemplo:

Se eu vejo um homem andando no gelo, isto está fora do alcance da probabilidade, isto é conhecimento. Mas se outro homem me diz que viu um homem na Inglaterra, no meio do severo inverno, caminhar sobre a água endurecida pelo frio, isto tem tamanha conformidade com o que é usualmente observado acontecer, que estou disposto, por natureza, à própria coisa, para concordar com isto, a menos que alguma suspeita manifesta acompanha a narrativa do fato. Mas se a mesma coisa é dita para alguém nascido entre os trópicos, que nunca viu nem ouviu falar de tal coisa antes, toda a probabilidade depende do testemunho; e como os relatores são em maior número, e de mais crédito, não têm interesse em falar de modo oposto à verdade, de sorte que o fato é inclinado para ser descoberto mais ou menos acreditado. Embora para um homem cuja experiência

tenha sido sempre bem oposta, e que nunca ouviu falar de nenhuma coisa como essa, o mais impoluto crédito do testemunho raramente será hábil para encontrar a crença. Do mesmo modo que aconteceu com o embaixador holandês, que, ao entreter o rei do Sião com as particularidades da Holanda, a respeito das quais era inquisitivo, entre outras coisas disse-lhe que a água em seu país era às vezes, no clima frio, tão dura que um homem podia andar sobre ela, e que suportaria um elefante, se estivesse lá. Ao que o rei respondeu: *Embora eu tenha acreditado nas estranhas coisas que me disse, porque o considero um homem sóbrio e justo, agora estou seguro que você mente.*

Capítulo XVI

Os graus do assentimento

1. Nosso assentimento deve ser regulado pelas bases da probabilidade. As bases da probabilidade que estabelecemos no capítulo anterior, como são os fundamentos sobre os quais nosso *assentimento* é construído, são também a medida pela qual seus vários graus são ou devem ser regulados; devemos apenas observar que, sejam quais forem as bases da probabilidade existentes, ainda assim não operam sobre nossa mente, que pesquisa a verdade e tenta julgar corretamente, mais do que aparecem; isso é pelo menos válido para o primeiro julgamento ou busca que faz a mente. Admito, com respeito às opiniões que os homens têm, e firmemente sustentam no mundo, que seus assentimentos nem sempre derivam da visão atual das razões que inicialmente prevaleceram sobre eles, sendo em muitos casos quase impossível, e, na maioria, muito difícil, mesmo para os que têm memórias muito admiráveis, reter todas as provas que, em virtude de devido exame, os levam a aceitar este lado da questão. É suficiente que eles tenham tido uma vez com cuidado e justeza absorvido o fato tanto quanto puderam, e que tenham buscado todos os particulares, que pudessem imaginar que forneceriam alguma luz à questão; e, com sua mais avançada habilidade, somaram as causas de toda a evidência; e deste modo, tendo uma vez descoberto para que lado a probabilidade se manifestava, após investigação tão completa e exata como podem realizar, estabelecem a conclusão em suas memórias como uma verdade que descobriram; e para o futuro permanecem satisfeitos com o testemunho de suas memórias, que esta opinião que, pelas provas que uma vez viram disto, merece um tal grau de seu assentimento, segundo o que podem oferecer.

2. Isto nem sempre está atualmente à vista; e, então, devemos nos contentar com a recordação que uma vez vimos base para tal grau de assentimento. É inevitável, portanto, que a memória seja dependente no caso, e que os homens sejam persuadidos por várias opiniões, a respeito de que as provas não estão atualmente em seus pensamentos, que, talvez, não sejam realmente hábeis para recordar. Sem isto, a maioria dos homens deve ser bem cética, ou mudar a todo momento, e se dirigir para seja o que for. Tendo ultimamente estudado a questão, lhe oferecem argumentos que, por falta de memória, não são hábeis presentemente para responder.

3. A má conseqüência disto, se nosso julgamento anterior não foi corretamente realizado. Não posso apenas admitir que os homens mantêm seus julgamentos passados, e aderem firmemente às conclusões formuladas anteriormente. Isto constitui freqüentemente a causa da grande teima no erro e engano. Entretanto, o defeito não surge porque eles se baseiam em suas memórias, no que eles antes julgaram bem, mas porque julgaram antes de terem bem examinado. O que conhecemos certa vez, estamos seguros que é

assim: e podemos nos assegurar que não há provas latentes não descobríveis, que podem destruir nosso conhecimento ou conduzi-lo para a dúvida. Mas, em matéria de probabilidade, não é em todo caso que podemos estar seguros que temos todos os pormenores à nossa frente, ou qualquer meio referente à questão, e que não há evidência escondida, e ainda não vista, que possa apontar a probabilidade para o outro lado, e superar toda que no presente parece ter preponderância sobre nós.

4. O uso correto disso, caridade e paciência mútuas. É inevitável, portanto, para a maioria dos homens, senão todos, ter várias *opiniões,* sem provas evidentes e indubitáveis de suas verdades; e isto importa muito na imputação de ignorância, superficialidade ou loucura para os homens deixarem ou renunciarem a suas doutrinas anteriores presentemente em virtude da oferta de um argumento que eles não podem responder imediatamente, e mostra a insuficiência disto. Levaria, parece-me, todos os homens a manter a paz, e as funções comuns da humanidade, e amizade, na diversidade de opiniões; desde que não podemos razoavelmente esperar que qualquer um deva rápida e prazerosamente excluir sua opinião, e aceitar as nossas, com cega resignação para uma autoridade que o entendimento humano não reconhece. Pois onde se encontra quem tem incontestável evidência acerca da verdade de todas estas que sustenta, ou da falsidade de todas as que condena, ou pode dizer que ele examinou a fundo todas as suas, ou as opiniões de outros homens? A necessidade de crer sem conhecimento, mais ainda freqüentemente sobre bem escassas bases, neste passageiro estado de ação e cegueira em que nos encontramos, deveria nos tornar mais ocupados e cuidadosos para nos informar do que obrigar os outros. Ao menos, os que não examinaram cuidadosamente a fundo todas as suas doutrinas devem admitir que são inadequados para prescrevê-las aos outros e são irrazoáveis por imporem isto como verdade na crença de outros homens, que eles próprios não pesquisaram, nem pesaram os argumentos da probabilidade, com bases nos quais deviam aceitá-la ou rejeitá-la.

5. Probabilidade é tanto acerca do fato como da especulação. Mas, para retornar às bases do assentimento, e de seus vários graus, devemos observar que as proposições que recebemos através das instigações da *probabilidade* são de *dois tipos:* seja referente a alguma existência particular, seja, como é usualmente designada, *fato,* que, caindo sob observação, é capaz do testemunho humano; ou então referente a coisas, que, estando além da descoberta de nossos sentidos, não são capazes de nenhum testemunho semelhante.

6. A cooperação da experiência de todos os outros homens com as nossas produz segurança próxima ao conhecimento. Com respeito à *primeira* dessas, a saber, *o fato particular.* Primeiro, o primeiro e *mais alto grau de probabilidade* consiste no consentimento geral de todos os homens, em todas as épocas, na medida em que isto pode ser conhecido. Cooperam com a constante e jamais deficiente experiência do homem em casos semelhantes, para confirmar a verdade de qualquer fato particular confirmado por testemunha justa. Tais são todos os estados constituintes e propriedades dos corpos, e o procedimento regular das causas e efeitos no curso ordinário da natureza. A isto denominamos um argumento derivado da natureza das próprias coisas. Pelo que nossas próprias e as observações constantes de outros homens são descobertas sempre se manifestarem da mesma maneira, nós com razão concluímos ser os efeitos de causas firmes e regulares, embora elas não apareçam dentro do alcance de nosso conhecimento. Estas *probabili-*

dades aproximam-se tanto da *certeza* que orientam nossos pensamentos tão absolutamente, e influenciam todas as nossas ações tão completamente, como a mais evidente demonstração: e, no que nos diz respeito, fazemos pouca ou nenhuma diferença entre elas e o conhecimento evidente. Nossa crença, deste modo fundamentada, produz a *segurança.*

7. O testemunho inquestionável e a nossa experiência geralmente produzem confiança. Segundo, o *próximo grau de probabilidade* é, quando encontro por minha própria experiência, e o acordo de todos os outros que mencionam isto, uma coisa para ser geralmente assim, e este caso particular disto é atestado por muitos e testemunhas indubitáveis; como, por exemplo, a história que nos fornece tais relatos dos homens em todas as épocas, e minha própria experiência, na medida em que tenho uma oportunidade para observar, confirmam que a maioria dos homens prefere sua vantagem pessoal à pública; se todos os historiadores que escreveram sobre Tibério dizem que Tibério fez isto, é exatamente provável. E, neste caso, nosso assentimento tem uma suficiente fundação para aproximar-se de um grau que podemos denominar *confiança.*

8. O testemunho justo e a natureza das coisas indiferentes produzem também confiante crença. Terceiro, nas coisas que ocorrem indiferentemente, como que um pássaro deve voar deste ou daquele modo, que deve trovejar na mão direita ou esquerda do homem, etc.; quando qualquer fato particular é comprovado por testemunhos cooperantes de testemunhas insuspeitas, neste caso nosso assentimento é também inevitável. Deste modo: há tal cidade na Itália como Roma, há aproximadamente 1 700 anos passados vivia nela um homem, chamado Júlio César; ele era general; e venceu uma batalha contra outro, chamado Pompeu. Isto, embora na natureza das coisas nada exista a favor ou contra, contudo, sendo relatado por historiadores criteriosos, e não contraditados por nenhum escritor, um homem não pode evitar acreditá-los, e pode ter tão pouca dúvida disto como faz do ser e ações de sua própria familiaridade, da qual ele próprio é testemunha.

9. A experiência de testemunhas, se chocando, modifica infinitamente os graus de probabilidade. Até aqui a matéria é suficientemente fácil. Probabilidade com base em tais fundamentos carrega consigo tanta evidência que naturalmente determina o julgamento e nos faculta pouca liberdade para crer ou descrer, como faz uma demonstração, quer saibamos, quer sejamos ignorantes. A dificuldade aparece quando as testemunhas contradizem a experiência geral, e os relatórios da história e testemunhas chocam-se com o curso ordinário da natureza, ou reciprocamente; há quando a diligência, a atenção e a exatidão são requeridas para formar o julgamento correto, e para proporcionar o assentimento à diferente evidência e probabilidade da coisa, que aumenta ou diminui, segundo estes dois fundamentos da credibilidade, a saber, a observação geral em casos semelhantes, e testemunhas particulares neste caso particular, a favor ou contra. Apenas isto pode ser dito em geral acerca dos argumentos e provas *a favor* e *contra,* sob devido exame, sutilmente pesada cada circunstância particular: aparecerá para qualquer um, sobre todo assunto, em maior ou menor grau, predominando em qualquer lado; assim são apropriados para produzir na mente tais diferentes designações, como denominamos *crença, conjetura, adivinhação, dúvida, indecisão, desconfiança, descrença,* etc.

12. Nas coisas que os sentidos não podem descobrir, a analogia é a grande regra da probabilidade. As probabilidades que temos mencionado são apenas referentes ao fato e

às coisas que são capazes de observação e testemunho. Resta esta de outro tipo, que diz respeito ao encontro pelos homens de opiniões com uma variedade de assentimento, *embora as coisas sejam tais que não são deficientes quanto ao alcance de nossos sentidos, e não são capazes de testemunho*. Tais como: 1) A existência, natureza e operações dos seres finitos imateriais externos, como espíritos, anjos, demônios, etc. Ou a existência das coisas materiais que, por sua pequenez ou distância de nós, nossos sentidos não podem observar, se há quaisquer plantas, animais e habitantes inteligentes nos planetas, e outras mansões deste vasto universo. 2) Com respeito à maneira de operação na maioria dos trabalhos da natureza, em que, embora vejamos os efeitos sensíveis, ainda assim suas causas são desconhecidas, e não percebemos os meios e maneiras pelos quais são produzidas. A *analogia* nestas situações é o único auxílio que temos, e é tão-somente disto que extraímos todos os fundamentos da probabilidade. Assim, observando que, simplesmente por esfregar violentamente dois corpos entre si, produz-se calor, e muito freqüentemente o próprio fogo, temos razão para pensar que o que denominamos *calor* e *fogo* consiste na violenta agitação de partes minúsculas imperceptíveis para formar a matéria incandescente. Deste modo, descobrindo em todos os aspectos da criação, que caem sob a observação humana, uma conexão gradual entre si, sem nenhum grande ou discernível espaço entre elas, em toda esta variedade de coisas que vemos no mundo, que estão tão ligadas, que, em várias classificações dos seres, não é fácil descobrir os laços entre eles: então, temos motivo para nos persuadir que, por estes passos suaves, as coisas ascendem em graus de perfeição. Consiste em matéria difícil dizer onde o sensível e o racional começam, e onde o insensível e o irracional terminam; e quem é suficientemente perspicaz para determinar precisamente qual é a mais baixa espécie das coisas vivas, e qual é a primeira destas que não tem vida? As coisas, na medida em que as podemos observar, diminuem ou aumentam, como a quantidade faz num cone regular, em que, embora haja manifesta desigualdade entre os maiores diâmetros numa remota distância, apesar disso a diferença entre o superior e o inferior, onde eles reciprocamente se tocam, é dificilmente discernível. A diferença é bem maior entre certos homens e certos animais, mas, se compararmos o entendimento e as habilidades de alguns homens e de alguns brutos, encontraremos tão pouca diferença que será difícil afirmar que a do homem é mais clara ou mais ampla. Observando, afirmo, estas graduais e suaves descidas nestas partes da criação que se encontram abaixo do homem, a regra de analogia pode tornar provável que se encontra igualmente em coisa acima de nós e de nossa observação; e que há várias categorias de seres inteligentes, excedendo-nos em vários graus de perfeição, subindo na direção da infinita perfeição do Criador, por suaves passos e diferença, cada um não se encontrando a grande distância do que lhe é próximo. Este tipo de probabilidade, que é a melhor conduta dos experimentos racionais, e o levantamento de hipóteses têm também seu uso e influência; e um raciocínio cauteloso da analogia nos leva freqüentemente à descoberta das verdades e de produções úteis, que de outro modo ficariam escondidas.

Capítulo XVII

Razão

1. **Vários significados da palavra razão.** A palavra "razão", no idioma inglês, tem diferentes significados: às vezes é tomada por princípios verdadeiros e claros; e outras vezes pela causa, e especialmente pela causa final. Mas a consideração que farei sobre ela importa num significado diferente de todos estes, dizendo respeito a como ela significa a faculdade do homem, que é a faculdade pela qual o homem é suposto distinguir-se das bestas, e pela qual é evidente que ele as ultrapassa.

2. **No que consiste o raciocínio.** Se o conhecimento geral, como foi mostrado, consiste na percepção do acordo ou desacordo de nossas próprias idéias, e o conhecimento da existência de todas as coisas exteriores (exceto apenas a de Deus, cuja existência todo homem pode certamente conhecer e demonstrar para si mesmo a partir de sua própria existência), se operasse apenas por nossos sentidos, que lugar haveria então lá para o exercício de qualquer outra faculdade, apenas sentido externo e percepção interna? Qual a necessidade que existe aqui da razão? Enorme, tanto para a ampliação de nosso conhecimento como para a organização de nosso assentimento. Pois ela deve realizar ambos em conhecimento e opinião, e é necessária e auxilia todas as nossas outras faculdades intelectuais, e certamente contém duas delas, a saber, *sagacidade* e *ilação*. Mediante uma, ela descobre; e, pela outra, organiza as idéias intermediárias a fim de descobrir que conexão há em cada elo da cadeia, por meio da qual os extremos são mantidos unidos; e, deste modo, como se fosse para representar à visão a verdade procurada, que é o que denominamos *ilação* ou *inferência,* e consiste em nada mais que a percepção da conexão que existe entre as idéias, em cada passo da dedução; por meio dela a mente chega a ver, quer o evidente acordo ou desacordo de duas idéias quaisquer, como na demonstração, na qual alcança o *conhecimento;* quer sua provável conexão, para a qual dá ou recusa seu assentimento, como na *opinião*. Os sentidos e a intuição alcançam apenas um curto caminho. A maior parte de nosso conhecimento depende de deduções e de idéias intermediárias; e nestes casos em que somos forçados a substituir o assentimento em lugar do conhecimento, e tomar proposições por verdades, sem estarmos seguros de que o são, temos necessidade de descobrir, examinar e comparar as bases de sua probabilidade. Em ambos os casos, a faculdade que descobre os meios, e corretamente os aplica, para descobrir a certeza em um, e probabilidade no outro, consiste no que denominamos *razão*. Com efeito, como a razão percebe a conexão necessária e indubitável de todas as idéias ou provas entre si, em cada passo de qualquer demonstração que produz conhecimento, do mesmo modo percebe conexão provável de todas as idéias ou provas entre si, em cada passo do discurso, para o qual pensará que o assentimento é devido.

3. Suas quatro partes. Assim sendo, podemos na *razão* considerar estes *quatro graus:* o primeiro e mais alto consiste em descobrir e encontrar provas; o segundo, a disposição regular e metódica das mesmas, colocando-as numa ordem clara e adequada, para tornar sua conexão e força clara e facilmente percebidas; o terceiro consiste na percepção de sua conexão; e o quarto consiste em tirar a correta conclusão. Estes vários graus podem ser observados em qualquer demonstração matemática. Sendo que uma coisa é perceber a conexão de cada parte, como a demonstração é realizada por outra, e outra perceber a dependência da conclusão sobre todas as partes; a terceira, formular uma demonstração clara e nitidamente; e às vezes diferente de todas estas, ter primeiro descoberto estas idéias intermediárias ou provas pelas quais é formada.

4. O silogismo não é o maior instrumento da razão. Há mais uma coisa que gostarei de considerar com respeito à razão, a saber, se o *silogismo,* como é geralmente pensado, é o instrumento adequado dela, e a maneira mais útil para exercitar esta faculdade. As causas que me levam a duvidar disso são estas:

Primeira, porque o silogismo serve nossa razão apenas em uma única de suas partes mencionadas anteriormente, ou seja, revela a conexão das provas em um único caso, e não mais; mas nisto não é de grande uso, desde que a mente pode perceber tal conexão, onde ela está realmente, tão facilmente, talvez melhor, sem isto.

Se observarmos as ações de nossas próprias mentes, encontraremos que raciocinamos melhor e mais claramente quando apenas observamos a conexão da prova, sem reduzirmos nossos pensamentos a qualquer regra do silogismo. E, portanto, devemos observar que há vários homens, que raciocinam muitíssimo clara e corretamente, que não sabem como formar um silogismo. Quem observar várias partes da Ásia e da América averiguará que os homens de lá raciocinam, talvez, tão agudamente como ele próprio, os quais, não obstante, jamais ouviram falar de silogismo, nem podem reduzir qualquer argumento a estas formas. Todos os que até agora examinaram o *silogismo,* para ver a razão pela qual em três proposições reunidas em uma forma, a conclusão será certamente correta, mas em outra não o será certamente, admito, estão seguros da conclusão extraída das premissas nos permitidos *modos* e *figuras.* Mas os que não olharam tão longe nestas formas não estão seguros, em virtude do silogismo, que a conclusão deriva certamente das premissas; apenas assumem que isso é assim devido a uma implícita fé em seus professores e uma confiança nestas formas de argumentar, mas isto continua a ser apenas crença, não sendo evidente. Ora, se todos os homens que empregam silogismos são extremamente poucos em comparação com os que não os empregam; e se, destes poucos que aprenderam lógica, há apenas um número muito pequeno que nada mais faz que acreditar que os silogismos, nos permitidos *modos* e *figuras,* concluem corretamente, sem saberem com certeza o que fazem; se os silogismos devem ser tomados como o único e adequado instrumento da razão e meios do conhecimento, implicará que, antes de Aristóteles, não havia nenhum homem que sabia ou podia saber algo pela razão, e que, desde a invenção do silogismo, não há mais que um em dez mil que sabe.

Mas Deus não tem sido tão econômico com os homens a ponto de fazê-los simplesmente criaturas de duas pernas, e deixar para Aristóteles fazê-los racionais, isto é, os poucos dentre eles que podiam aprender e examinar os fundamentos dos silogismos, quanto para ver que, nos três modos acima mencionados, em que três posições podem ser reunidas, há apenas catorze que se pode estar seguro que a conclusão é correta; e sobre que fundamentos é que, nestas poucas, a conclusão é evidente, e não na outra. Deus tem sido mais generoso com a humanidade do que isto. Ele lhe deu uma mente que pode

raciocinar, sem estar instruída em métodos de silogizar; o entendimento não é ensinado a raciocinar por estas regras, tem uma faculdade nativa para perceber a coerência ou incoerência de suas idéias, e pode organizá-las corretamente, sem quaisquer destas desconcertantes repetições. Não digo isto de modo algum para diminuir Aristóteles, a quem considero um dos maiores homens entre os antigos, cuja ampla visão, agudeza e penetração de pensamento e força de julgamento foram por poucos igualadas; e que, nesta mesma invenção das formas de argumentação, em que a conclusão deve ser mostrada para ser corretamente inferida, foi de grande utilidade contra os que não estavam envergonhados para negar qualquer coisa. E eu prontamente admito que todo raciocínio correto pode ser reduzido a estas formas de silogismo. Mas ainda penso, sem qualquer diminuição a ele, e devo francamente dizer, que elas não são as únicas, nem as melhores de raciocinar, pois orientam a estes na verdade que querem descobrir, e desejam fazer o melhor uso que podem da razão, para a obtenção do conhecimento. E ele próprio, é claro, descobriu algumas formas para ser conclusivo, e outras não, não mediante as próprias formas, mas através do meio original do conhecimento, isto é, pelo visível acordo das idéias. Diga-se para uma dama que o vento é sudoeste, e o clima está ameaçador, e parece que vai chover, e ela facilmente entenderá que não é seguro para ela sair de roupa fina neste dia, depois da febre; ela claramente vê a provável conexão de tudo isto, a saber, vento sudoeste, e nuvens, chuva, molhadura, apanhar resfriado, recaída e perigo de morte, sem reuni-los nestes artificiais e incômodos grilhões de vários silogismos, que travam e impedem a mente que procede de uma parte a outra mais depressa e mais claramente sem eles; e a probabilidade, ela facilmente a percebe em coisas cujo estado natural ficaria bem perdido se este argumento fosse manipulado eruditamente, e proposto em *modo* e *figura*. Pois isto muito freqüentemente atrapalha a conexão; e, penso, todos perceberão, nas demonstrações matemáticas, que o conhecimento obtido por este meio é mais curto e mais claro sem o silogismo.

Inferir nada mais é que, em virtude de uma proposição estabelecida como verdadeira, extrair uma outra verdade, isto é, ver ou supor uma tal conexão de duas idéias da proposição inferida. Por exemplo, seja esta a proposição estabelecida: "os homens deverão ser punidos no outro mundo", e disto será inferida esta outra, "então os homens podem se determinar". A questão consiste em saber se a mente tirou esta inferência corretamente ou não; se ela o fez por ter descoberto as idéias intermediárias, e tendo em vista a conexão entre elas, colocada na devida ordem, procedeu racionalmente e tirou a inferência correta; se fez isto sem uma tal visão, ela não formulou uma inferência que se manterá, ou uma inferência da correta razão, como ainda mostrou a vontade de ter isto aceito, ou ser tomado como tal. Mas em nenhum dos casos foi o silogismo que descobriu estas idéias, ou mostrou a conexão delas; pois ambos devem ser descobertos, e a conexão percebida em toda parte, antes que possam ser usados racionalmente no silogismo. No caso acima mencionado, que mostrou a força da inferência, e, conseqüentemente, a racionalidade dela, a não ser uma visão da conexão de todas as idéias intermediárias extraídas na conclusão, ou proposição inferida? Por exemplo, "os homens serão punidos"; "Deus, o punidor"; "punição justa"; "o culpado punido"; "poderia ter feito de outro modo"; "liberdade"; "autodeterminação"; por tal cadeia de idéias assim visivelmente reunidas em série, isto é, cada idéia intermediária concordando de cada lado com estas duas, que é situada imediatamente entre elas, as idéias de *homens* e *autodeterminação* parecem estar ligadas, isto é, esta proposição "os homens podem se determinar" é extraída ou inferida desta, "que serão punidos no outro mundo". Pois aqui a mente, vendo a conexão que há entre a *idéia de punição dos homens no outro mundo* e a *idéia*

de Deus que pune; entre *Deus que pune* e a *justiça da punição;* entre *justiça da punição* e *culpa* e um *poder para fazer de outro modo;* entre um *poder para fazer de outro modo* e *liberdade;* e entre *liberdade* e *autodeterminação,* vê a conexão entre *homens* e *autodeterminação.*

Qual é, então, o uso dos silogismos? Respondo que seu principal e mais importante uso reside nas Escolas, em que os homens se permitem sem desonra negar o acordo de idéias que manifestamente concordam; ou fora das Escolas, para os que aprenderam sem desonra a negar a conexão de idéias, que até para eles mesmos é visível. Mas para um engenhoso pesquisador da verdade, que não tem outro fim a não ser descobri-la, não há necessidade de uma tal forma para forçar a permissão da inferência; a verdade e racionalidade disto são vistas mais bem organizando as idéias numa ordem simples e clara; e então é que os homens, em suas pesquisas da verdade, nunca usam silogismos para se convencer ou ensinar outros para instruir propensos aprendizes. Porque, antes que possam colocá-las num silogismo, devem ver a conexão que existe entre as idéias intermediárias e as duas outras idéias situadas entre elas e aplicadas, para mostrar seu acordo; e, quando vêem isto, eles vêem se a inferência é ou não é boa; e assim o silogismo é bem mais tarde estabelecido.

Segunda, outra causa que me leva a duvidar se o silogismo é o único e adequado instrumento da razão, na descoberta da verdade, diz respeito ao fato, qualquer que seja o uso do *modo* e *figura* na suposta descoberta da falácia, de que estas formas escolásticas do discurso não são menos sujeitas às falácias que os modos mais simples de argumentação; e com respeito a isso faço um apelo à observação geral, que sempre considerou estes métodos artificiais de raciocínio mais adaptados para prender e estrangular a mente que para instruir e informar o entendimento. É por isto que os homens, mesmo quando estão perplexos e silenciados neste modo escolástico, raramente ou jamais estão convencidos, para se converterem à facção vencedora. Reconhecem, talvez, que seus adversários são contendores mais hábeis, mas perduram, contudo, persuadidos da verdade de sua facção, e se retiram, piores do que são, com a mesma opinião que trouxeram consigo, o que não poderiam fazer se este meio de argumentação arrastasse luz e convicção com ele, e fizesse os homens virem onde se situa a verdade; e, portanto, o silogismo tem sido considerado mais adequado para conseguir vitória na controvérsia, que mediante a descoberta ou confirmação da verdade em investigações eqüitativas. E se é seguro que falácias podem ser espalhadas no silogismo, como isto não pode ser negado, isto deve ser outra coisa, e não o silogismo, que deve descobri-las.

5. **Pouca ajuda na demonstração, ainda menos na probabilidade.** Mas, por mais que isto seja um conhecimento, penso que devo dizer francamente, isto é *de muito menos, ou em absoluto de nenhum em probabilidades.* Desde que o assentimento nelas deve ser determinado pela preponderância, depois da devida avaliação de todas as provas, com todas as circunstâncias de ambos os lados, nada é mais inadequado para auxiliar a mente nisto como o silogismo; que, se esquivando com uma suposta probabilidade, ou um argumento do momento, o busca até que conduziu a mente completamente fora da visão da coisa sob consideração; emaranhado, talvez, e, como isto fosse manietado, na cadeia dos silogismos, sem admitir a liberdade, ainda menos permitir o auxílio, requisito para mostrar de que lado, em todas as coisas consideradas, há maior probabilidade.

6. **Não serve para aumentar nosso conhecimento, mas para cerceá-lo.** Mas isto nos ajuda (como talvez pode ser dito) a convencer os homens de seus erros e enganos (e ape-

nas desejaria ver o homem que foi forçado a abandonar suas opiniões por meio do silogismo). Ainda assim ele faz a nossa razão falhar nesta parte, que, se não é sua mais alta perfeição, é certamente sua mais árdua tarefa, e nisto mais necessitamos de sua ajuda, e é *a descoberta de provas, e a realização de novas descobertas.* As regras do silogismo não servem para prover a mente dessas idéias intermediárias que podem mostrar a conexão das mais remotas. Este meio de raciocinar não revela novas provas, mas é a arte de ordenar e classificar as velhas que já possuímos.

8. Raciocinamos acerca de particulares. Tendo tido aqui oportunidade para falar do silogismo em geral, e de seu usual raciocínio, e o aperfeiçoamento de nosso conhecimento, é apropriado, antes que eu abandone o assunto, observar um manifesto equívoco nas regras do silogismo: nenhum raciocínio silogístico pode ser certo e conclusivo, mas aquele que, ao menos, comporta uma proposição *geral.* É como se não pudéssemos raciocinar e ter conhecimento acerca dos particulares, visto que, na verdade, considerando corretamente o assunto, o objeto imediato de todo o nosso conhecimento e raciocínio nada mais é que particulares. Todo raciocínio e conhecimento do homem dizem respeito apenas às idéias existindo em sua própria mente, que são realmente, cada uma delas, existências particulares: nosso conhecimento e raciocínio acerca das outras coisas consistem apenas em mostrar como correspondem a estas nossas idéias particulares. De sorte que a percepção do acordo ou desacordo de nossas idéias particulares constitui tudo e o máximo de nosso conhecimento. A universalidade é apenas acidental a isto, e consiste unicamente nisto: as idéias particulares sobre as quais ela existe são tais que mais de uma coisa particular pode corresponder e ser representada por ela. Mas a percepção do acordo ou desacordo de duas idéias quaisquer, e conseqüentemente nosso conhecimento, é igualmente clara e evidente, quer um dos dois, ou ambos, quer nenhuma dessas idéias seja capaz de representar mais coisas reais que uma, ou não.

14. Nosso mais alto grau do conhecimento é o intuitivo, sem o raciocínio. Algumas das idéias que estão na mente são tais que elas podem ser por si mesmas comparadas imediatamente entre si; e nisto a mente é capaz de perceber que elas concordam ou discordam tão claramente como as têm. Nisto consiste a evidência de todas as *máximas,* e ninguém tem qualquer dúvida sobre elas, mas todo homem (não, como é afirmado, apenas aquiesce com isto, mas) *sabe* que são verdadeiras logo que são propostas ao seu entendimento. Na descoberta e assentimento dessas verdades não há lugar para a faculdade discursiva, *nenhuma necessidade de raciocínio,* mas são conhecidas por um grau superior e mais alto de evidência.

19. Quatro tipos de argumentos. Antes de abandonarmos este assunto, valeria a pena uma breve reflexão acerca dos *quatro tipos de argumentos* que os homens, em seus raciocínios com outrem, ordinariamente utilizam para ser bem sucedidos em seu assentimento, ou ao menos os aterrorizarem a ponto de silenciarem seu oponente.

Primeiro ad verecundiam. O primeiro é, para alegar as opiniões dos homens, cujas partes, instrução, eminência, poder, ou alguma outra causa, receberam um nome e estabeleceram sua reputação na estima geral com algum tipo de autoridade. Isto eu penso que pode ser denominado *argumentum ad verecundiam.*

20. Segundo ad ignorantiam. Segundo, a outra maneira que os homens ordinariamente usam para guiar outros, forçá-los a submeter-se a seus julgamentos e acolher a

opinião em debate consiste em exigir que o adversário admita o que eles alegam como uma prova, ou para assinalar uma melhor. A isto denomino *argumentum ad ignorantiam.*

21. Terceiro, ad hominem. Como terceiro meio, consiste em pressionar um homem com as conseqüências extraídas de seus próprios princípios ou concessões. Isto é já conhecido sob o nome de *argumentum ad hominem.*

22. Quarto, ad judicium. O quarto consiste no uso de provas tiradas de quaisquer dos fundamentos do conhecimento ou probabilidade. A isto denomino *argumentum ad judicium.* Apenas este, de todos os quatro, comporta a verdadeira instrução, e nos adianta em nosso caminho do conhecimento. Visto que: 1) Não se persuade que a opinião de outro homem é correta, porque eu, devido ao respeito, ou qualquer outra consideração, mas sim pela convicção, não o contradirei. 2) Não prova que outro homem está na via correta, nem que deve tomar a mesma com ele, porque não conheço uma melhor. 3) Nem se segue que outro homem está no caminho certo, porque ele me mostrou que estou no errado.

CAPÍTULO XVIII

Fé e razão, e suas distintas províncias

2. Fé e razão, o que são, como contradistinguidas. A razão, como contradistinguida da *fé,* assumo que é a descoberta da certeza ou probabilidade de tais proposições ou verdades que a mente alcança por dedução feita de tais idéias, que adquiriu pelo uso de suas faculdades naturais, ou seja, pela sensação ou reflexão.

A *fé,* por outro lado, é o assentimento de qualquer proposição, não estabelecida pelas deduções da razão, mas com base na confiança do proponente, como derivada de Deus, em algum meio extraordinário de comunicação. Este meio para desvendar a verdade aos homens, denominamos *revelação.*

3. Nenhuma nova idéia simples pode ser transmitida pela revelação tradicional. Primeiro, digo, pois, que *nenhum homem inspirado por Deus pode mediante qualquer revelação comunicar a outros quaisquer idéias simples novas que não obteve antes da sensação ou da reflexão.* Pois, sejam quais forem as impressões que ele mesmo possa ter diretamente da mão de Deus, esta revelação, se é de novas idéias simples, não pode ser transmitida a outrem, quer por palavras, quer por outros sinais quaisquer. Porque as palavras, por sua imediata operação sobre nós, não causam outras idéias a não ser de seus sons naturais; e é pelo costume de usá-las pelos sinais que elas estimulam e revivem em nossas mentes as idéias latentes, mas apenas tais idéias estavam lá antes. Desde que nossas idéias simples, pois, são a fundação e o único material de todas as nossas noções e conhecimento, devemos depender inteiramente de nossa razão, quero dizer, de nossas faculdades naturais; e de modo algum pode recebê-las, ou qualquer uma delas, da revelação. Digo *revelação tradicional* em distinção da *revelação original.* Por uma entendo a primeira impressão que é feita imediatamente por Deus sobre a mente de qualquer homem, para a qual não podemos estabelecer quaisquer limites; e pela outra estas impressões distribuídas aos outros por palavras, e os meios ordinários de transmitir reciprocamente nossas concepções.

4. A revelação tradicional pode fazer-nos conhecer proposições cognoscíveis também pela razão, mas não com a mesma certeza da razão. Segundo, digo que *as mesmas verdades podem ser descobertas e transmitidas diretamente da revelação, que são descobríveis para nós pela razão, e por estas idéias que naturalmente podemos ter.* Assim Deus pode, pela revelação, desvendar a verdade de qualquer proposição em Euclides, do mesmo modo que os homens, pelo uso natural de suas faculdades, chegam a fazer por si mesmos a descoberta. Em todas as coisas deste tipo há pouca necessidade ou uso da revelação, tendo Deus nos provido de meios naturais e muito seguros para chegar ao conhecimento delas. Pois, seja qual for a verdade que apreendemos por clara descoberta,

do conhecimento e contemplação de nossas próprias idéias, sempre serão mais infalíveis a nós que aquelas transmitidas a nós pela *revelação tradicional.* Pois o conhecimento que temos que esta revelação derivou inicialmente de Deus não pode jamais ser tão seguro como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta do acordo ou desacordo de nossas próprias idéias. O mesmo se sustenta nos fatos cognoscíveis pelos nossos sentidos. Por exemplo, a história do dilúvio nos foi transmitida por escritos que tiveram seu original da revelação; e ainda ninguém, penso, dirá que tem um conhecimento claro e evidente da enchente como Noé, que a viu, e que ele teria tido, se estivesse então vivo e a visse. Pois não tem maior segurança do que esta, a de seus sentidos, que está escrita no livro supostamente escrito por Moisés inspirado; mas ele não tem tão grande segurança quanto a de Moisés, que escreveu este livro como se ele tivesse visto Moisés escrevê-lo. De modo que, esta segurança sendo uma revelação, é ainda menor que a segurança de seus sentidos.

5. **A revelação não pode ser admitida contra a clara evidência da razão.** Em proposições, pois, cuja certeza é construída sobre a clara percepção do acordo ou desacordo de nossas idéias, conseguida quer pela intuição imediata, como nas proposições evidentes por si mesmas, quer pelas deduções evidentes da razão em demonstrações, não necessitamos da assistência da revelação, como necessária para obter nosso assentimento, para introduzi-las em nossas mentes. Pois os meios naturais do conhecimento poderiam estabelecê-las lá, ou já fizeram isto; esta é a maior segurança que podemos possivelmente ter de qualquer coisa, a menos que Deus mesmo nos revelasse, e lá também nossa segurança não pode ser maior do que nosso conhecimento de que isto é uma revelação de Deus. Nada, penso, pode, sob este título, abalar ou destruir o simples conhecimento, ou racionalmente predominar sobre qualquer outro para admitir isto pela verdade, numa direta contradição da evidência clara de seu próprio entendimento. E, portanto, *nenhuma proposição pode ser recebida por revelação divina, ou obter o assentimento devido a toda semelhante se isto for contraditório ao nosso claro conhecimento intuitivo.* As proposições, portanto, contrárias à clara percepção do acordo ou desacordo de quaisquer de nossas idéias, será vão frisá-las como questão de fé. Elas não podem atrair nosso assentimento sob este ou não importa que outro título.

7. **As coisas acima da razão.** Mas, terceiro, há muitas coisas das quais temos noções bem imperfeitas, ou nenhuma em absoluto, e outras coisas de cuja existência passada, presente ou futura, através do uso natural de nossas faculdades, não podemos ter em absoluto nenhum conhecimento; estas, como estão além da descoberta de nossas faculdades naturais, e *acima de nossa razão,* são, quando reveladas, *a própria questão de fé.* Deste modo, esta parte dos anjos rebelou-se contra Deus, e por isso perderam sua inicial condição de felicidade, e a do morto que deve ressuscitar, e viver novamente: estas e outras semelhantes, estando além da descoberta da razão, são puramente questões de fé, com as quais a razão nada tem que ver diretamente.

11. **Se os limites não forem estabelecidos entre fé e razão, nenhum entusiasmo ou extravagância em religião pode ser contradito.** Se as províncias da fé e da razão não forem distinguidas por estas fronteiras, não haverá em matéria de religião, em absoluto, lugar para a razão; e estas opiniões extravagantes e cerimônias que são *descobertas em* várias religiões do mundo não merecerão ser censuradas. Pois, para esta exaltação de fé em oposição à razão, podemos, penso, em certa medida assinalar estes absurdos que acu-

mulam quase todas as religiões, os quais dominam e dividem os homens. Uma vez que os homens foram imbuídos com uma opinião, a de que não devem consultar a razão em coisa de religião, por mais aparentemente que sejam contraditórias ao senso comum e aos próprios princípios de todo o seu conhecimento, deixaram soltas suas fantasias e sua superstição natural. E foram por elas levados a opiniões tão estranhas, e extravagantes rituais em religião, que um homem ponderado não pode senão permanecer admirado de suas loucuras, e julgá-los longe de serem aceitos ao grande e sábio Deus, não podendo evitar pensá-los ridículos e ofensivos, em relação a um homem sóbrio e bom. Assim sendo, com efeito, a religião, que mais deveria nos distinguir das bestas, e deveria mais particularmente nos elevar, como criaturas racionais, acima dos brutos, consiste nisso, ou seja, os homens freqüentemente, através dela, parecem mais irracionais e menos insensíveis que as próprias bestas. *Credo, quia impossibile est:* creio, porque é impossível, deve, num bom homem, passar por uma investida de zelo; mas provaria uma regra muito má para os homens basearem a escolha de suas opiniões ou religião.

Capítulo XX

O assentimento errôneo, ou o erro

1. Causas do erro. Sendo o conhecimento para ser tido apenas da verdade visível e evidente, o *erro* não é uma falta de nosso conhecimento, mas um equívoco de nosso julgamento assentindo a algo que não é verdadeiro.

Mas, se o assentimento estiver fundado sobre a verossimilhança, se o objeto apropriado e motivo de nosso assentimento for a probabilidade, e esta probabilidade consiste no que foi estipulado nos capítulos anteriores, será perguntado como os homens dão seus assentimentos opostos à probabilidade. Pois não há nada mais comum que a oposição, nada mais óbvio do que um homem completamente descrente que outro apenas duvida, e um terceiro firmemente crente e resolutamente adepto. As razões disto, embora possam ser várias, suponho que podem ser reduzidas a estas quatro:

1. *Carência de provas.*
2. *Carência de habilidade para usá-las.*
3. *Carência de vontade para vê-las.*
4. *Medidas errôneas de probabilidade.*

2. Primeiro, carência de provas. Primeiro, por *carência de provas* não entendo apenas a falta dessas provas que não existem em nenhuma parte, e assim não devem ser apreendidas em nenhuma parte, mas sim a carência mesmo dessas provas que estão no ser, ou podem ser buscadas. E, deste modo, os homens necessitam de provas, pois não têm a conveniência ou a oportunidade para realizar por si mesmos experimentos e observações, tendentes para a prova de qualquer proposição, nem igualmente a conveniência de investigar e catalogar os testemunhos de outros; e nesta condição se encontra a maioria da humanidade, que abandonou o esforço e se submeteu à necessidade de sua pobre condição, cuja vida é gasta apenas na provisão da vida. A oportunidade desses homens para o conhecimento e investigação é geralmente tão estreita como suas fortunas; e seus entendimentos são apenas pouco instruídos, quando todo o seu tempo e esforços são dedicados para acalmar o resmungo de suas barrigas, ou o choro de seus filhos. Não é de esperar que um homem que labuta toda a sua vida em árduas ocupações deve ser mais informado acerca da variedade de coisas feitas no mundo do que um cavalo de carga, que, guiado constantemente para cá e para lá numa estreita linha e numa estrada suja, apenas para o mercado, deve ser perito na geografia da região.

5. Segundo, carência de habilidade para usá-las. Segundo, os que *carecem de habilidade para empregar estas evidências que têm das probabilidades,* que não podem conduzir uma série de conseqüências em suas cabeças, nem avaliar exatamente o predomínio de provas contrárias e testemunhos, dando para cada circunstância seu devido reconheci-

mento, podem ser facilmente desviados a dar seu assentimento a posições que não são prováveis. Há alguns homens de um, alguns apenas de dois silogismos, e não mais; e outros que apenas podem adiantar mais um passo. Estes não podem sempre discernir para que lado tende a prova mais forte, não podem seguir constantemente isto que em si mesmo consiste na mais provável opinião. Já que há uma tal diferença entre os homens, com respeito aos seus entendimentos, penso que ninguém, que teve qualquer conversação com seus semelhantes, indagará; pode-se, sem ocasionar injúria à humanidade, afirmar que há uma maior distância entre alguns homens e outros a este respeito do que entre alguns homens e algumas bestas. Mas como isto ocorre é uma especulação, embora de importante conseqüência, não obstante, não necessária ao nosso presente propósito.

6. **Terceiro, carência de vontade para usá-las.** Terceiro, há outro tipo de pessoas que carece de provas, não porque se encontram fora de seu alcance, *mas porque eles não as usarão;* os quais, embora tenham suficientes riquezas e lazer, e não lhes falta nem talento nem outros auxílios, ainda assim nunca são os mais adequados para ela. Eles perseguem avidamente o prazer, ou, na lida constante dos negócios, engajam os pensamentos de certos homens em outras partes; preguiça em geral, ou uma particular aversão pelos livros, estudo e meditação, afasta outros totalmente de quaisquer pensamentos sérios; e alguns, em virtude do temor de que uma investigação imparcial não favoreceria as opiniões que são as mais adequadas aos seus preconceitos, vidas e desígnios, contentam-se, sem exame, em confiar no que consideram conveniente e na moda. Como os homens, cuja ampla fortuna lhes dá lazer para aperfeiçoar seus entendimentos, podem se satisfazer com uma preguiçosa ignorância, não posso explicar; mas parece-me que eles têm uma baixa opinião de suas almas, que despendem todos os seus rendimentos em provisões para o seu corpo, e não empregam nenhum dele para descobrir os meios e auxílios do conhecimento. Aqueles que tomam muito cuidado para sempre parecerem limpos e esplêndidos externamente, e se sentiriam miseráveis em roupas grosseiras, ou num casaco remendado, não obstante contentemente toleram suas mentes aparecerem externamente numa farda malhada de remendos grosseiros e trapos emprestados, como lhes agrada mudar isto, ou seu rústico alfaiate (quero dizer, a opinião geral daqueles com os quais têm conversado) para vesti-los.

7. **Quarto, medidas errôneas de probabilidade.** Quarto, resta ainda o último tipo: mesmo quando as probabilidades reais aparecem, e são claramente colocadas à sua frente, não admitem a convicção, nem se desviam para razões manifestas, mas, ou fazem *epékhein,* suspendem seu assentimento, ou o dão para a opinião menos provável. E a este perigo estão expostos os que assumiram *medidas errôneas de probabilidades,* que são:

1. *Proposições que não são em si mesmas certas e evidentes, mas duvidosas e falsas, assumidas por princípios.*
2. *Hipóteses recebidas.*
3. *Paixões ou inclinações predominantes.*
4. *Autoridade.*

8. **Primeiro, proposições duvidosas assumidas por princípios.** Primeiro, o primeiro e mais firme fundamento da probabilidade consiste na conformidade de algo com nosso próprio conhecimento, especialmente esta parte de nosso conhecimento que nós aceitamos, e continuamos a olhar como *princípios.* Isto eu admito prontamente: uma verdade não pode contradizer a outra; mas, ademais, aproveito a oportunidade para dizer que

todos devem cuidadosamente averiguar o que admitem por princípio, examiná-lo acuradamente, e ver se ele sabe com certeza que se trata da verdade de si mesmo, por sua própria evidência, ou se o faz apenas com a segurança que acredita sê-lo, com base na autoridade de outros. Pois tem um forte preconceito colocado em seu entendimento, que inevitavelmente desorientará seu assentimento, quem se imbui de *princípios errôneos,* e se entrega cegamente à autoridade de qualquer opinião em si mesma evidentemente verdadeira.

11. **Segundo, hipóteses recebidas.** Segundo, depois destes estão os homens cujos entendimentos estão colocados num molde, e justamente modelados segundo o tamanho das hipóteses recebidas.

A diferença entre estes e os anteriores é que eles admitem o fato e concordam com os dissidentes nisto, mas diferem apenas em assinalar as razões e explicar a maneira da operação. Estes não se encontram em franco desafio com os seus sentidos, como os anteriores; eles podem agüentar ouvir a informação um pouco mais pacientemente, mas de nenhum modo admitirão suas relações na explicação das coisas, nem serão persuadidos pelas probabilidades, que os convenceriam que as coisas não foram realizadas imparcialmente segundo a mesma maneira que decretaram para si mesmos que elas são. Não fosse isto uma coisa insuportável para o sábio professor, e seu rosto ficaria vermelho de vergonha, ao ter sua autoridade de quarenta anos de pé, feita sobre pedras duras, grego e latim, com não pouco dispêndio de tempo e vela, e confirmada pela tradição geral e reverendas barbas, num instante derrubada por um novelista principiante? Alguém pode esperar que ele deve ser levado a confessar que o que ensinou aos seus escolares trinta anos passados era tudo erro e engano, que ele lhes vendeu palavras difíceis e ignorância a um preço muito custoso. Que probabilidades, digo, são suficientes para prevalecer em tal caso? Para isto uma hipótese errônea pode reduzir os erros que podem ser ocasionados por uma verdadeira hipótese, ou verdadeiros princípios, mas não entendidos corretamente. Não há nada mais familiar do que isso. Os casos dos homens competindo por opiniões diferentes — elas são todas derivadas da verdade infalível da Escritura — são uma prova inegável disto. Todos que se denominam cristãos admitem o texto que diz *metanoeîte,* para comportar nele a obrigação do bem ponderado dever. Ainda assim, quão errôneas serão algumas de suas práticas, que, nada entendendo exceto o francês, assumem que esta regra deve ser traduzida para *repentez-vous,* arrepender; ou, com outro, *faitez pénitence,* penitenciar.

12. **Terceiro, paixões predominantes.** Terceiro, as probabilidades que atravessam os apetites dos homens e paixões predominantes tombam na mesma fatalidade. Não deixe jamais tanta probabilidade perseverar, de um lado, sobre o raciocínio de um homem avarento, e dinheiro, do outro lado; será fácil antever qual terá mais peso. Diga a um homem amando apaixonadamente que ele é enganado, apresente um número de testemunhas acerca da falsidade de sua amada, sendo dez para um, mas três gentis palavras dela invalidarão todas estas testemunhas. *Quod volumus, facile credimus.*

17. **Quarto, autoridade.** Quarto, a quarta e última medida errônea de probabilidade que observarei, e que mantém na ignorância ou erro mais pessoas do que todas as outras reunidas, é a que mencionei no capítulo anterior: quero dizer, dar nosso assentimento às opiniões comumente recebidas, seja de nossos amigos ou partido, seja de nossos vizinhos ou país. Quantos homens não têm outra base para suas doutrinas do que a suposta

honestidade, ou sabedoria, ou número daquelas da mesma profissão? Como se os homens honestos e letrados não pudessem errar, ou que a verdade devesse ser estabelecida pelo voto da multidão; não obstante isto, com a maioria dos homens, preenche esta função. Se nós pudéssemos apenas ver os secretos motivos que influenciaram os homens de nome e instrução no mundo, e os líderes dos partidos, nem sempre encontraríamos que era a obtenção da verdade pela verdade que os levou a adotar as doutrinas que eles têm e sustentam.

18. Os homens não se encontram em tantos erros como se imagina. Mas não obstante, quanto ao grande barulho que é feito no mundo com respeito aos erros e opiniões, devo fazer justiça aos homens ao dizer: *não há tantos homens no erro e com opiniões errôneas como é geralmente suposto*. Não que eu pense que eles adotam a verdade, mas porque, no que diz respeito a estas doutrinas, eles se mantiveram em tal movimento que não têm pensado, não têm, em absoluto, opinião. Eles estão resolvidos a aferrar-se a um partido que a educação ou o interesse os tem engajado, e lá, como os soldados de um exército, mostram sua coragem e entusiasmo de acordo com a orientação de seus líderes, sem jamais examinar ou conhecer a causa pela qual combatem. Deste modo, os homens tornam-se professores e combatentes, destas opiniões de que nunca estiveram convencidos nem são prosélitos, nem jamais as tiveram flutuando em suas cabeças; e, apesar de não se poder dizer que há menos opiniões errôneas ou improváveis no mundo do que se pensa, ainda assim, isto é certo: há poucos que realmente aquiescem com elas, e as confundem com verdades, como se imagina.

CAPÍTULO XXI

A divisão das ciências

1. **Três tipos.** Tudo que pode cair ao alcance do entendimento humano consiste ou, *primeiro,* na natureza das coisas, como elas são em si mesmas, suas relações e suas maneiras de operação; ou, *segundo,* no que o próprio homem deve fazer, como agente racional e voluntário, para a obtenção de algum objetivo, especialmente a felicidade; ou, *terceiro,* nos caminhos e meios pelos quais o conhecimento de ambos, de um ou de outro desses, é aprendido e comunicado; penso que a ciência deve ser adequadamente dividida nestes três tipos:

2. **Primeiro, física.** Primeiro, o conhecimento das coisas, como elas são em seus próprios seres, suas constituições, propriedades e operações; com respeito a isto não entendo apenas a matéria e corpo, mas espírito também, que tem suas próprias naturezas, constituições e operações, assim como os corpos. A isto, num sentido um pouco mais amplo da palavra, denomino *physiké,* ou *filosofia natural.* O fim desta é simplesmente a verdade especulativa; e, seja o que for que pode oferecer à mente do homem, pertence a este ramo, seja Deus mesmo, anjos, espíritos, corpos; ou quaisquer de suas afeições, como número e figuras, etc.

3. **Segundo, prática.** Segundo, *praktiké,* a perícia de aplicar corretamente nossos próprios poderes e ações para a obtenção das coisas boas e úteis. A mais considerável sob este item é a *ética,* que consiste na procura das regras e medidas das ações humanas que levam à felicidade e os meios para praticá-las. O fim disto não é a simples especulação e conhecimento da verdade, mas o correto e a conduta que lhe é adequada.

4. **Terceiro, *semeiotiké.*** Terceiro, o terceiro ramo pode ser denominado *semeiotiké,* ou a *doutrina dos sinais;* o mais usual são as palavras, e isto é adequadamente denominado também *logiké, lógica,* cuja função consiste em considerar a natureza dos sinais que a mente utiliza para o entendimento das coisas, ou transmitir este conhecimento a outros. Pois, desde que as coisas que a mente contempla não são nenhuma delas, além de si mesmas, presentes no entendimento, é necessário que algo mais, como o sinal ou representação da coisa considerada, deva estar presente nele, e estas são as *idéias.* E porque a cena das idéias que formam o pensamento de um homem não pode estar inteiramente aberta à inédita visão de outrem, nem situada em nenhum lugar, a não ser em sua memória, um não muito seguro repositório; portanto, para comunicar nossos pensamentos mutuamente, assim como para registrá-los para nosso próprio uso, sinais de nossas idéias são igualmente necessários; estes, que os homens descobriram ser mais convenientes, e portanto geralmente os usam, são *sons articulados.* A consideração, pois, das *idéias*

e *palavras* como os grandes instrumentos do conhecimento não representa aspecto desprezível da contemplação de quem observaria o conhecimento humano em toda a sua extensão. E, talvez, se fossem distintamente pesados e devidamente considerados, nos oferecessem outro tipo de lógica e crítica, diferente daquele com que até agora temos nos familiarizado.

5. **Esta é a divisão inicial dos objetos do conhecimento.** Isto me parece tanto a primeira e mais geral, como natural, divisão dos objetos de nosso entendimento. Pois um homem pode empregar seus pensamentos acerca de nada, mas também na contemplação das próprias *coisas,* para a descoberta da verdade; ou acerca de coisas em seu próprio poder, que são suas próprias *ações,* para a obtenção de seus próprios objetivos, ou nos *sinais* de que a mente faz uso de ambos em um ou em outro, e na correta ordenação deles, para sua mais clara informação. Todas estas três, a saber, *coisas,* como elas são em si mesmas cognoscíveis; *ações,* como elas dependem de nós, com vistas à felicidade; e o uso correto de *sinais* com vistas ao conhecimento; sendo *toto coelo* diferentes, parecem-me ser as três grandes províncias do mundo intelectual, totalmente separadas e distintas entre si.

Índice

CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA 7

SEGUNDO TRATADO DO GOVERNO 37

CAP. I — 39
CAP. II — Do estado de natureza 41
CAP. III — Do estado de guerra 46
CAP. IV — Da escravidão 49
CAP. V — Da propriedade 51
CAP. VI — Do pátrio poder 61
CAP. VII — Da sociedade política ou civil 70
CAP. VIII — Do começo das sociedades políticas 77
CAP. IX — Dos fins da sociedade política e do governo 88
CAP. X — Das formas de uma comunidade 91
CAP. XI — Da extensão do poder legislativo 92
CAP. XII — Dos poderes legislativo, executivo e federativo da comunidade 97
CAP. XIII — Da subordinação dos poderes da comunidade 99
CAP. XIV — Da prerrogativa 104
CAP. XV — Dos poderes paterno, político e despótico considerados em conjunto . . 108
CAP. XVI — Da conquista 110
CAP. XVII — Da usurpação 118
CAP. XVIII — Da tirania 119
CAP. XIX — Da dissolução do governo 124

ENSAIO ACERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO 139
Carta ao leitor 141
Introdução 142

LIVRO I

NEM OS PRINCÍPIOS NEM AS IDÉIAS SÃO INATAS

CAP. I — Não há princípios inatos na mente 151
CAP. II — Não há princípios práticos inatos 156
CAP. III — Outras considerações acerca dos princípios inatos, tanto especulativos como práticos 160

LIVRO II

AS IDÉIAS

CAP. I — As idéias em geral e sua origem 165
CAP. II — Idéias simples 170
CAP. III — As idéias simples do sentido 172
CAP. IV — Idéias de solidez 174
CAP. V — As idéias simples dos vários sentidos 177
CAP. VI — As idéias simples de reflexão 178
CAP. VII — As idéias simples da sensação e da reflexão 179
CAP. IX — Percepção 181
CAP. X — Retenção 183
CAP. XI — O discernimento e outras operações da mente 185
CAP. XII — As idéias complexas 189
CAP. XIII — Idéias complexas dos modos simples: primeiramente, modos simples da idéia de espaço 192
CAP. XIV — Idéias de duração e seus modos simples 195
CAP. XVI — Idéias de número 199
CAP. XVII — Infinidade 201
CAP. XXI — Poder 205
CAP. XXIII — Nossas idéias complexas de substâncias 212
CAP. XXV — Relação 215
CAP. XXVI — Causa e efeito, e outras relações 218
CAP. XXVIII — Outras relações 220
CAP. XXIX — Idéias claras e obscuras, distintas e confusas 224

LIVRO III

PALAVRAS

CAP. I — Palavras ou linguagem em geral 227
CAP. II — O significado das palavras 229
CAP. III — Termos gerais 232
CAP. IV — Os nomes das idéias simples 239
CAP. V — Os nomes dos modos mistos e das relações 242
CAP. VI — Os nomes das substâncias 246
CAP. VIII — Termos abstratos e concretos 255
CAP. IX — Imperfeição das palavras 257
CAP. X — O abuso das palavras 262
CAP. XI — Remédios para os abusos e imperfeições anteriores 266

LIVRO IV

CONHECIMENTO E OPINIÃO

CAP. I — Conhecimento em geral 273
CAP. II — Os graus de nosso conhecimento 277
CAP. III — A extensão do conhecimento humano 282
CAP. IV — A realidade do conhecimento 293
CAP. V — A verdade em geral 297
CAP. VI — Proposições universais: sua verdade e certeza 300
CAP. VII — Máximas 304
CAP. VIII — Proposições frívolas 310
CAP. IX — Nosso conhecimento da existência 313
CAP. X — Nosso conhecimento da existência de um Deus 314
CAP. XI — Nosso conhecimento da existência das outras coisas 320
CAP. XII — O aperfeiçoamento de nosso conhecimento 323
CAP. XIV — Julgamento 328
CAP. XV — Probabilidade 329
CAP. XVI — Os graus do assentimento 332
CAP. XVII — Razão 336
CAP. XVIII — Fé e razão, e suas distintas províncias 342
CAP. XX — O assentimento errôneo, ou o erro 345
CAP. XXI — A divisão das ciências 349

Este livro integra a coleção
OS PENSADORES — HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL
Composto e impresso nas oficinas da
Abril S.A. Cultural e Industrial, caixa postal 2372, São Paulo